

GOVERNMENT OF INDIA

DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY

CENTRAL ARCHÆOLOGICAL
LIBRARY

CALL NO.

891.05/Z.D.M.G.

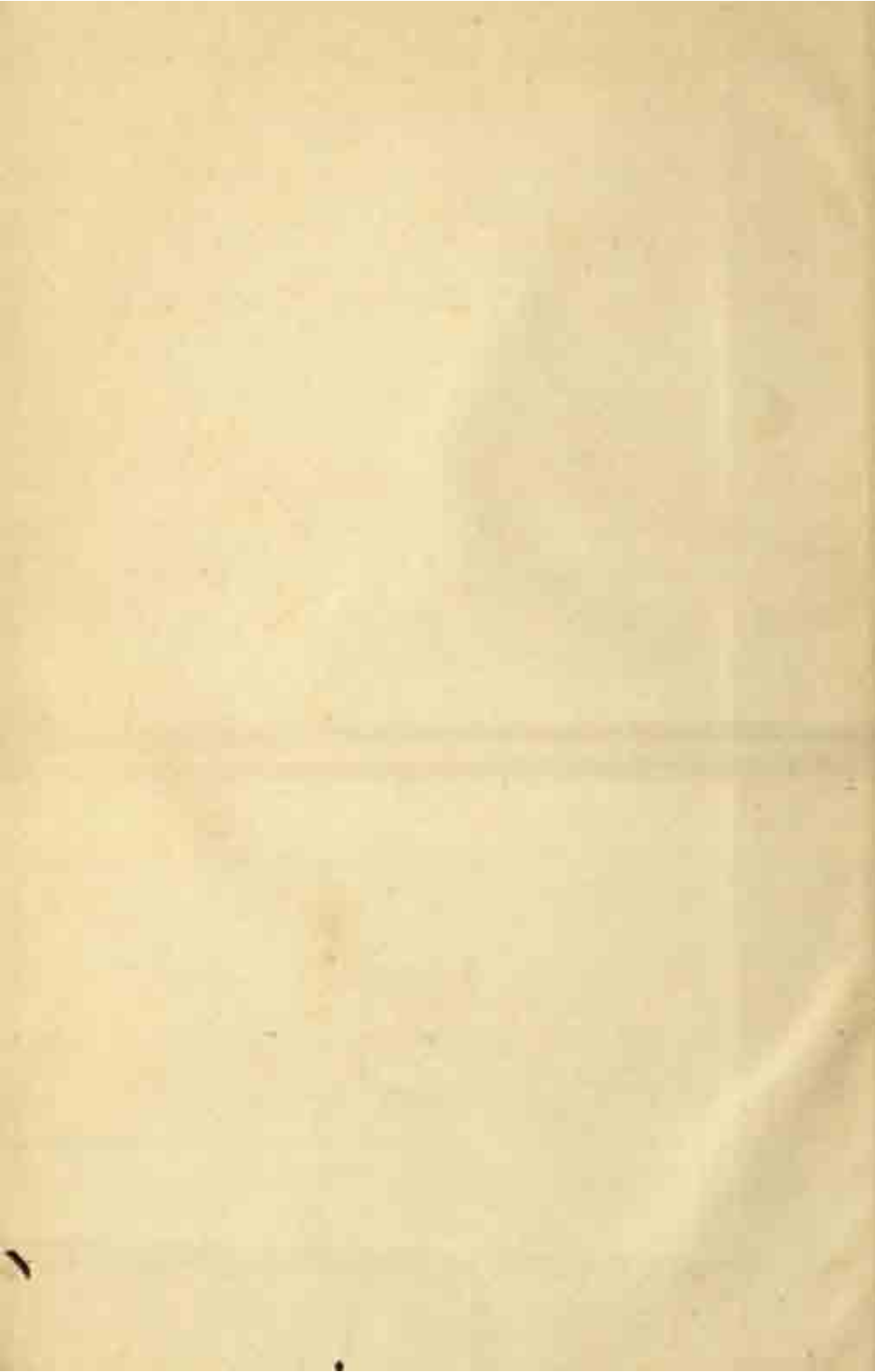
ACC. NO.

25854

D.G.A. 79.

GIPN-S4-2D: G. Arch. N. D./57-25-9-58-1,00,000.





Zeitschrift

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

37

Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Bartholomae,
Dr. Wellhausen,

in Leipzig Dr. Kreht,
Dr. Windisch,

unter der verantwortlichen Redaction



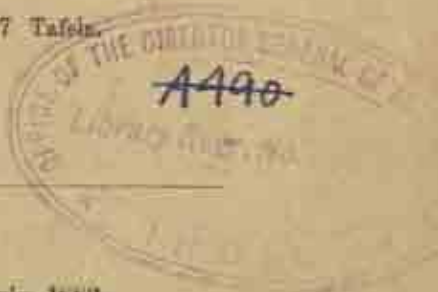
bes. Prof. Dr. E. Windisch.

25854

Sieben und dreissigster Band.

891.05
Z.D.M.G.

Mit 7 Tafeln.



Leipzig 1883,

in Commission bei F. A. Brockhaus.

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. 25859

Date 20.2.57

Call No. 891.057 Z.D.H.G.

I n h a l t

des sieben und dreissigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen
Morgenländischen Gesellschaft.

	Seite
Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G.	I
Protokollar. Bericht über die Generalversammlung zu Halle a. d. S.	XIX
Extract aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Kasse der D. M. G. 1882	XXIV
Personalmeldungen	III. IX. XV. XXVI
Verzeichniss der für die Bibliothek eingegangenen Schriften u. s. w.	IV. X. XVI. XXVII
Verzeichniss der Mitglieder der D. M. G. im Jahre 1882	XXXI
Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, die mit der D. M. G. in Schriftenaustausch stehen	XLII
Verzeichniss der auf Kosten der D. M. G. veröffentlichten Werke	XLIII

Keitische Beiträge zur äthiopischen Epigraphik. Von David Heinrich Müller	4
Die Einleitung des Mahābhāṣya. Uebersetzt von O. A. Danielsson	20
Das attische Akhyāna, mit besonderer Rücksicht auf das Supernākhyāna. Von H. Oldenberg	54
Beiträge zur Erklärung der Alos-Inschriften. Von G. Bühler	87
Lösung eines Räthels im Yoda. Von R. Roth	109
Śāh Jahānshāh I. und seine Denkwürdigkeiten. Von F. Tiesfel	113
Geschichtliches zur Etymologie von <i>ḍrōc</i> . Von E. Nestle	120
Bāhar und Abū'l-faḥl. Von F. Tiesfel	141
Der arabische Dialekt von Moḡul und Mārdin. Von A. Socin	189
Die Steuern des Mittelreichs im Persienum. Von R. Roth	223

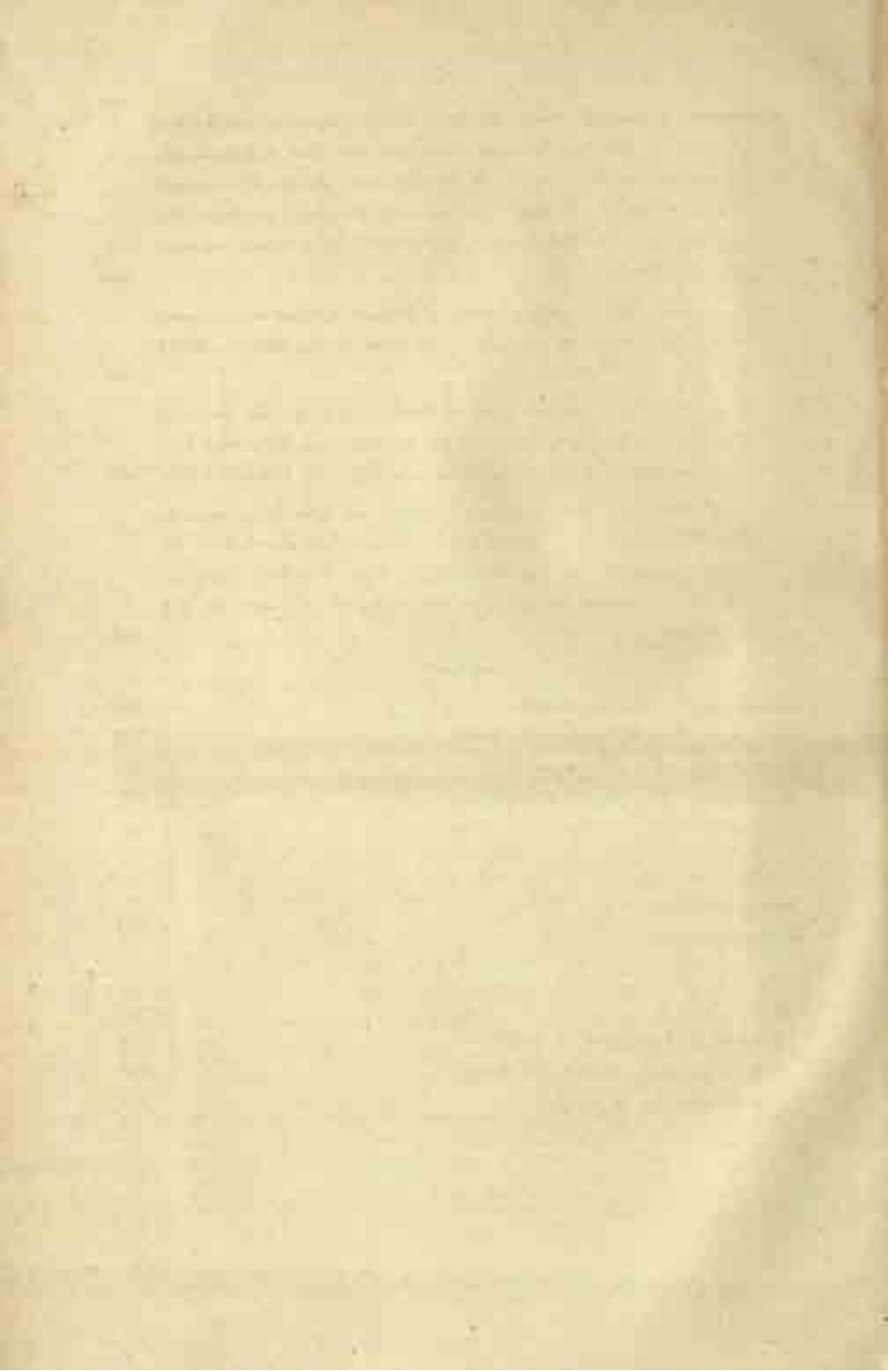
Se'adja 'Alfajjmi's Einleitung zum كتاب الامارات والاعتقادات in Ibn	844
Tibbion's Uebersetzung. Von <i>David Kaufmann</i>	230
Zur Erklärung des Avesta. Von <i>C. de Harlez</i>	250
Beiträge zur Erklärung der Aśoka-Inscriben. Von <i>G. Bühler</i>	252
Nachtrag. Von <i>W. Bacher</i>	281
Gründung einer Handschriftenbibliothek in Benares. Von <i>Julius Jolly</i>	282
Announcement and query. Von <i>Wm. Wright</i>	284

Beiträge zur Kenntniss des neo-aramäischen Tüllit-Dialektes. Von <i>Guidi</i>	293
Sabäische Inschriften entdeckt und gesammelt von Siegfried Langer	
Publicirt und erklärt von <i>David Heinrich Müller</i>	319
Beiträge zur Erklärung der Aśoka-Inscriben. Von <i>G. Bühler</i>	422
Zur orientalischen Sprachetik. Von <i>Stichel</i>	435
Eine ägyptische Statuette. Von <i>A. Erman</i>	440
Tigris-Sprichwörter. Von <i>Franz Practorius</i>	442
Noch einmal zur Geschichte der Etymologie von <i>Odys</i> . Von <i>J. Löbe</i>	451
Ursprung der sieben Wochentage. Von <i>E. Meyer</i>	453
Zu Arrians <i>Indica</i> . Von <i>R. Garbe</i>	456
Zu Kuhn's <i>Ztschr.</i> 27, p. 198: <i>metta</i> . Von <i>Siegfr. Goldschmidt</i>	462
Hebräisches ז und arabisches ح. Von <i>W. Bacher</i>	468
Avestisch mada-, mada-. Von <i>Chr. Bartholomae</i>	469

Die <i>Purva Naturalia</i> des Aristoteles bei den Arabern. Von <i>M. Steinschneider</i>	477
Zwei weitere Kälaka-Legenden. Von <i>Ernst Leumann</i>	493
Zu Rigveda I, 162. Von <i>Alfred Hillebrandt</i>	521
Untersuchungen zur semitischen Grammatik. Von <i>Theodor Nöldeke</i>	525
Epigraphisches. Von <i>Julius Fasting</i>	541
Ueber die Padyamritataranginī. Von <i>Th. Aufrecht</i>	545
Ueber eine Oxford'sche Handschrift. Von <i>Th. Aufrecht</i>	547
Bemerkungen zu Band 36. Von <i>Th. Aufrecht</i>	547
Amarāvati-Inscriben. Gelosen und erklärt von <i>E. Hultzsch</i>	548
Ueber den Palmyrenischen <i>vāḡat zikarvāḡat</i> . Von <i>Ed. Sachau</i>	562
Beiträge zur Erklärung der Aśoka-Inscriben. Von <i>G. Bühler</i>	572

Anzeigen: Tomaschek's Centralasiatische Studien, angezeigt von <i>Wilhelm Geiger</i> . — Hildebrandt's Das altindische Neu- und Vollmondsopfer, angezeigt von <i>B. Lindner</i> . — Bartholomae's Arische Forschungen, angezeigt von <i>B. Lindner</i> . — Dieterici's Theologie des Aristoteles, angezeigt von <i>W. Ahlwardt</i> . — Robinson's Persian Poetry, angezeigt von <i>W. Bacher</i> .	128
— — Max Müller's „Renaissance of Sanskrit Literature“, angezeigt von <i>Ernst Leumann</i> . — Zu: The book of the Mal'ho-i-Khard, von <i>Chr. Bartholomae</i> .	283
— — Perrot de Courteille's Miradji-Schuch, angezeigt von <i>Hermann Fauth</i> . — Zuckermundel's Tawfta, angezeigt von <i>Immanuel Löw</i> . — Payne-Smith's Thesaurus syriacus, angezeigt von <i>Immanuel Löw</i> .	460
— — Dieterici's Die sogenannte Theologie des Aristoteles, angezeigt von <i>W. Ahlwardt</i> . — Duval's Les dialectes néo-arméniens du Samanie, angezeigt von <i>Th. Nöldeke</i> . — Jahn's Ibn Ja'iz, angezeigt von <i>H. Thorbecke</i> . — Datavya Bharat Kuryalaya, angezeigt von <i>H. Jacobi</i> .	594
<hr/>	
Berichtigungen. Von <i>F. Taufel</i> .	339
Zu S. 454. Von <i>W. Robertson Smith</i> .	476
Berichtigung. Von <i>Immanuel Löw</i> .	617
Berichtigung. Von <i>Ernst Leumann</i> .	617
Zu S. 492	617
<hr/>	
Namenregister	618
Sachregister	

Tafeln:	Zu Seite
Sabäische Inschriften (3 Tafeln)	319
Eine ägyptische Statuette (1 Tafel)	440
Epigraphisches (3 Tafeln)	541



Nachrichten

über

Angelegenheiten

der

Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Personalmeldungen.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. Gesellschaft beigetreten:

Für 1883:

- 1034 Herr Dr. Hermann Almkvist, Professor der Vergl. Sprachforschung an
d. Univ. Upsala.
1035 „ stud. phil. Rudolf Geyer in Wien.
1036 „ Clément Huari, Dragoman der französischen Gesandtschaft in
Constantinopel.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

- Herrn Professor Dr. K. Wieseler in Greifswald, † den 11. März 1883 und
„ Professor Dr. Charles MacDonall in Belfast, † den 24. Februar 1883.

Verzeichniss der bis zum 1. April 1883 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen

1. Zu Nr. 22 a. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series.* Vol. XIV part 4. London 1882. Vol. XV part 1. 1883.
2. Zu Nr. 135 a. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* XXXVI 3, 4. Leipzig 1882.
3. Zu Nr. 202. *Journal Asiatique.* VIII série, tome 1 no. 1. Paris 1882.
4. Zu Nr. 294 a. *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Classe.* Jahrgg. 1882. C. 1, 2. CI. 1. Wien 1882.
5. Zu Nr. 295 a. *Archiv für österreichische Geschichte.* Bd. 64 Heft 1. Wien 1882.
6. Zu Nr. 594 b. *Bibliotheca Indica. New Series.* Nos. 484, 485. *The Akbarnamah* by Abul-Fazl i Mubarak i Allami. Edited by Manlawi 'Abdur-Rahim. Vol. III. Part. II. Calcutta 1882.
7. Zu Nr. 609 c. *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography.* Vol. IV no. 10, 11, 12. Vol. V no. 1, 2, 3. London 1882, 1883.
8. Zu Nr. 1044 a. *Journal of the Asiatic Society of Bengal.* Vol. 51 part 1 nos. 3, 4. part 2 nos. 2, 3. Calcutta 1882.
9. Zu Nr. 1044 b. *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal.* Nos. 7, 8, 9 July, Aug., Nov. 1882. Calcutta 1882.
10. Zu Nr. 1101 a. *Smithsonian Report* 1863. Washington 1872.
11. Zu Nr. 1101 b. *Smithsonian Contributions to Knowledge. A Memoir on the extinct Sloth Tribe of North America.* By *Joseph Leidy.* Wash. 1855.
12. Zu Nr. 1101 b. *Smithsonian Contr. to Kn.* 259. *Explorations of the Aboriginal Remains of Tennessee.* By *Joseph Jones.* Wash. 1876.
13. Zu Nr. 1101 b. *Smithsonian Contr. to Kn.* 267. *The Haldah Indians of Queen Charlotte's Islands.* By *James G. Swan.* Wash. 1874.
14. Zu Nr. 1101 b. *Smithsonian Contr. to Kn.* 287. *The Archaeological Collection of the U. S. National Museum.* By *Ch. Rau.* Wash. 1876.
15. Zu Nr. 1101 d. *Smithsonian Miscellaneous Collections* 161. *A Dictionary of the Chinook Jargon or Trade Language of Oregon.* By *G. Gibbs.* Wash. 1883.
16. Zu Nr. 1101 d. *Smithsonian Miscell. Coll.* 238. *List of the Institutions, Libraries, Colleges and other Establishments in the United States in corresp. with the Smithsonian Institution.* Wash. 1872.

17. Zu Nr. 1101 d. Smithsonian Miscellaneous Collection. 409. List of Foreign Correspondents. Wash. 1882.
18. Zu Nr. 1101 a. First Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution 1870-80. By J. W. Powell. Wash. 1881.
19. Zu Nr. 1422 h. Notulen van de Algemeene en Bestuursvergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XX. Nos. 1. 2. Batavia 1882.
20. Zu Nr. 1456. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-, en Volkenkunde uitgegeven door het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel XXVII Afd. a. XXVIII. 1. Batavia & s'Hage 1882.
21. Zu Nr. 1521. Société de Géographie. Comptes rendus des séances 1882 No. 19. 20. 21. 1882 No. 1. 2. 3. 4. 5. Bulletin 1882. trimestre 3. 4. Liste des Membres au 31 décembre 1882. Paris 1882. 83.
22. Zu Nr. 1831. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars Frankfurter Stiftung. Voran geht: der Aberglaube und die Stellung des Judenthums zu demselben. II. Heft. Von Dr. D. Joel. Breslau 1883.
23. Zu Nr. 2227. Sitzungsberichte der philos.-philol. und histor. Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München. 1882. II. 2. 3. München 1882.
24. Zu Nr. 2452. Revue archéologique. N. S. 23 années. Août Sept., Oct., Nov., Déc. Paris 1882.
25. Zu Nr. 2763. Trübner's American, European, and Oriental Literary Record Nos. 177-80. New Series. Vol. III No. 7-12.
26. Zu Nr. 2771 a. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, herausgegeben von Lepsius. 1882. Viertes Heft. Leipzig 1883.
27. Zu Nr. 2852 a. Izvestia Imperatorskago Russkago Geografitskago Obščestva 1882. III.
28. Zu Nr. 3431. Numismatische Zeitschrift XIV. 2. Wien 1882.
29. Zu Nr. 3411 a. Archaeological Survey of Southern India No. 3: the Amaravati Stūpa, by J. Burgess. Printed by Order of Government. Madras 1882.
30. Zu Nr. 3450. Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society. New Series No. 1. II. III. IV. IX. XII. XIII. XIV. XVII. 1. Shanghai 1864. 1865. 1866. 1867. 1873. 1878. 1879. 1879. 1882.
31. Zu Nr. 3596. J. Levy. Neuhelvolisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Nebst Beiträgen von Prof. Dr. H. L. Fleischer. Lief. 15. Leipzig 1882.
32. Zu Nr. 3640. Société de Géographie Commerciale, de Bordeaux. Bulletin. 1882. No. 1. 2. 3. 4. 5. 6.
33. Zu Nr. 3641. Bengal Library Catalogue of Books. First Quarter 1882. Second Quarter 1882 (Appendix to the Calcutta Gazette).
34. Zu Nr. 3642. Catalogue of Books printed in the Bombay Presidency during the Quarter ending 31 March 1882. Item during the Quarter ending 30th June 1882.
35. Zu Nr. 3644. Statement of Particulars regarding Books, Maps etc. published in the North-Western Provinces and Oudh. . . during the second Quarter of 1882. Item during the third Quarter of 1882.
36. Zu Nr. 3647. Catalogue of Books and Pamphlets printed in British Burma during the 1st, the 2nd, and the 3rd Quarter of 1882.
37. Zu Nr. 3648. Catalogue of Books and Pamphlets registered in the Provinces of Assam for the Quarter ending the 30th June 1882. Item for the Quarter ending the 30th September 1882.

38. Zu Nr. 3769. Atti della R. Accademia dei Lincei anno CCLXXX 1882—83. Serie terza. Transunti vol. VII fasc. 1. 2. 3. 4. Roma 1882.
39. Zu Nr. 3868. Annales de l'Extrême Orient 56 année. No. 53. 54. 55. 56. 57. Paris 1882. 83.
40. Zu Nr. 3877. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, herausgeg. von H. Guthe. 1882. II. III. Leipzig 1882.
41. Zu Nr. 3981. De Indische Gids, Jaarg. IV. December 1882. Januar. Febr. Mart.
42. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Partie litt. II. série tome 16 livr. 5. 6. tome 17 livr. 1. 2. 3. Partie techn. II. série tome 18 livr. 10. 11. 12. tome 19 livr. 1. 2. 3. Paris 1882. 1883.
43. Zu Nr. 4029. Catalogue of Books registered in the Mysore Province during the Months of April, May and June, July, August and Sept. 1882.
44. Zu Nr. 4030. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Bd. XVII Heft 4. 5. 6. Berlin 1882.
45. Zu Nr. 4031. Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Bd. IX No. 8. 9. 10. Bd. X No. 1. Berlin 1882.
46. Zu Nr. 4032. Mittheilungen der Afrikanischen Gesellschaft in Deutschland. Bd. III Heft 4. Berlin 1882.
47. Zu Nr. 4189. Zeitschrift für die Alttest. Wissenschaft, herausgeg. von B. Stade 1883 I. 5 Exx. Giessen 1883.
48. Zu Nr. 4192. O. Böhtlingk, Sanskrit-Wörterbuch in kürzerer Fassung. Theil IV Lief. 1. Petersburg. 1882.
49. Zu Nr. 4203. Annales du Musée Guimet. Tome IV. Paris 1882.
50. Zu Nr. 4204. Revue de l'histoire des religions. Tome IV No. 6. Tome V No. 1. 2. 3. Paris 1881. 1882.
51. Zu Nr. 4343. Le Musée, revue internationale. II. 1. Louvain 1883.
52. Zu Nr. 4494. K. Hinly, die amtliche Beschreibung von Schöng-King. Zwei Nummern Fortsetzung. SA. aus Kettler's Zschr. für wissenschaftl. Geographie 1882.
53. Zu Nr. 4519. Report on the literary work performed on behalf of Government during the year 1879—80, by Dr. E. Forchhammer, professor of Pali at the Rangoon High School. Rangoon, printed at the Government Press 1882.
54. Zu Nr. 4519. Report of the work done by R. G. Bhandarkar in connection with the search for Sanskrit Manuscripts during the year 1881. 82.
55. Zu Nr. 4519. Report on the Sanskrit Manuscripts examined by Pandit Kāshī Nāth Kuntze during the year 1881. 82.
56. Zu Nr. 4519. Report on the progress made in the compilation of the Catalogue of Sanskrit Manuscripts (by Pandit Kāshī Nāth Kuntze) for 1880. 81.

II. Andere Werke.

4521. Persepolis. Die Achämenidischen und Sassanidischen Denkmäler und Inschriften von Persepolis, Istakhr, Pasargadae, Shāhpūr zum ersten Male photographisch aufgenommen von F. Stolz, im Anschlusse an die epigraphisch-archaeologische Expedition in Persien von F. C. Andreas. Herausgegeben auf Veranlassung des 5. internationalen Orientalistencongresses zu Berlin. Mit einer Besprechung der Inschriften von Th. Nöldeke. 2 Bde. Berlin 1882.

4522. *Notes on Buddhist Law.* By the Judicial Commissioner, British Burma. I. II. (Marriage). Circular Memorandum No. 28. 31 of 1882. Rangoon, printed at the Government Press 1882.
4523. *Schriften der historisch-philologischen Facultät der Kaiserlichen St. Petersburger Universität, Theil II. (Russisch).* Enthält: Joannis Bozaccii ad Maghinardum de Cavaleutibus epistolae tres, und: Indische Sagen und Legenden 1875 in Kanton gesammelt von J. Mindjoo. St. Petersburg 1877.
4524. *Corpus Inscriptionum Hebraicarum,* enthaltend Grabchriften aus der Krim und andere Grab- und Inschriften in alter hebräischer Quadratschrift, sowie auch Schriftproben aus Handschriften vom IX.—XV. Jahrhundert. Gesammelt und erläutert von D. Chicolson. Mit 4 lithographischen und 2 phototypischen Tafeln nebst einer Schrifttafel von Prof. Dr. Euting. St. Petersburg 1882. fol.
4525. *Wassiljew,* Anmerkungen zum dritten Hefte der Chinesischen Chrestomathie. Uebersetzung und Erläuterung des Si King (Russisch). St. Petersburg 1882.
4526. *Ph. Buttmann,* Mythologia, 2 Bände. Berlin 1828. 1829.
4527. *Transactions of the American Philological Association* 1869—1882. Volume 1—XIII. Hartford & Cambridge 1871—1882.
4528. *Kälidasa's Ring-Cakuntala,* herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von O. Boecklingk. Bonn 1842.
4529. *J. Gildemeister,* Die falsche Sanscritphilologie an dem Beispiel des Herrn Dr. Hofer in Berlin aufgezogen. Bonn 1840.
4530. *J. G. Rhode,* Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser, oder des Zendvolks. Frankfurt a. M. 1820.
4531. *C. Schütz,* Kritische und erklärende Anmerkungen zu der von Hrn. Prof. von Böhlen besorgten Ausgabe des Chaupanchasika und Bhartriharia. Bielefeld 1835.
4532. *The Institutes of Vishnu,* ed. by Julius Jolly. Calcutta 1881.
4533. *The Mackenzie Collection.* A descriptive catalogue of the Oriental Manuscripts and other articles illustrative of the literature, history, statistics and antiquities of the South of India, collected by the late Lieut. Col. Colin Mackenzie. By the late H. H. Wilson. Second edition complete in one vol. Calcutta 1828. Madras 1882.
4534. *S. Robinson,* Persian Poetry for English Readers. Being specimens of six of the greatest classical poets of Persia: Feridusi, Nizami, Sadi, Jellaladdin Rumi, Hafiz, and Jami. With biographical notices and notes. Reprinted for private circulation. 1883.
4535. *Václavský Dějepis Občanský,* ed. Prašek. 2 Hefte. 1882.
4536. *A. Lubwig,* Der Rigveda. Zum ersten Male vollständig ins Deutsche übersetzt mit Commentar und Einleitung. Bd. 5 (des Commentars zweiter Theil). Prag 1883.
4537. *Dieterici,* Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben. Leipzig 1882.
4538. *E. Tesa,* lista di voci Galesti. Dal volume XVIII degli Annali della Università Toscana (pag. 43—74). Pisa 1883.
4539. *Festschrift für die orientalische Section der 36. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Kariaraba am 26.—29. September 1882* (Saadia's arab. Uebers. des Hohenliedes von A. Merx, and Ibn Duraid's Kitáb al-malah von H. Thorbecke). Heidelberg 1882.

4540. Bulletin d'Histoire Ecclésiastique et d'Archéologie Religieuse. Mai-Juin 1882. Rouen.
4541. Société Académique Indo-Chinoise, extrait no 3 du Bulletin, Juillet 1881: Découverte et description des Iles Garbanzow (Carolina).
4542. Société Académique Indo-Chinoise: La Province de l'île de Luçon, Paris 1881.
4543. *C. de Harlez*, M. Loquens Criticism. A reply to the lecture delivered at the session of the American Or. Soc. 26 Oct. 1882. Louvain 1883.
4544. *C. de Harlez*, H. K. Goldner's Studien zum Avesta (Hirschfelder's Philolog. Wochenschrift, 3. März 1883).
4545. *A. Huber*, über das „Moisir“ genannte Spiel der heidnischen Araber. Inauguraldissert. Leipzig 1883.
4546. *K. Hinly*, Einiges über das Si Yu Shui Tuo Ki. S.-A. aus d. Ztschr. d. Gesellsch. f. Erdkunde. 1882.
4547. *K. Hinly*, Einiges über türkische, mongolische und chinesische Ortsnamen und andere in Büchern über Erdkunde vorkommende Ausdrücke. S.-A. aus d. Ztschr. d. Gesellsch. f. Erdkunde. 1881.
4548. *W. Fell*, über den Ursprung und die Entwicklung des höheren Unterrichtswesens bei den Mahomedanern (Programm des Gymnasiums an Mariellen zu Köln. 1883. Nr. 391).
4549. *Martin Schultze*, Chaldäische Bildwerke im Museum des Louvre (Jahresbericht des Realprogymnasiums zu Oldesloe 1883. Nr. 261).
4550. *F. R. Rosen*, der Tarich al Dhal des Jahja b. Sa'id, Fortsetzung der Chronik des Sa'id b. Baprik (448 Seiten russisch, 72 Seiten arabisch). Petersburg 1883.
4551. *L. Krummel*, Die Religion der alten Aegypter. Heidelberg 1883.
4552. *D. Peshutan Dastur*, the Avesta doctrine regarding man in relation to his body and soul (Bombay Gazette, 2. Nov. 1882).
4553. *Dr. Rudolf v. Sowa*, Zur Aussprache des Westarmenischen. Programm des Staats-Gymnasiums in Mähr. Trübau. 1882.
4554. *Dr. Paul Deussen*, Das System des Vedānta nach den Brahma-Sūtra's des Bādarāyana und dem Commentar des Śaṅkara über dasselbe, Leipzig 1883.
4555. *Karl Fischer*, Guttenning über den Talmud der Hebräer. (Nach einem Manuscript vom Jahre 1802.) Wien 1882.
4556. *R. Cruel*, Die Sprachen und Völker Europas vor der arischen Einwanderung. Detmold 1883.
4557. *Sir William Muir*, Annals of the Early Caliphate. London 1883.
4558. *Dr. G. Schlegel*, Nederlandsch-Chineesch Woordenboek met de Transcriptie der Chinesische Karakters in het Telang-tsin Dialekt. Deel III. Afl. 1. Leiden 1882.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der D. M. Gesellschaft beigetreten:

Für 1883:

- 1037 Herr Ide. Dr. K. Vollert, Assistent der Königl. Bibliothek zu Berlin.
 1038 - Pastor Kayser in Muns bei Königsborn.
 1039 - Dr. Rudolf von Sowa, K. K. Gymnasiallehrer in Mährisch Trübau.
 1040 - Rev. Rob. Gwynne in London.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihr Ehrenmitglied Herrn Dr. E. P. Dozy, Professor a. d. Universität in Leiden, + den 29. April 1885, und ihr ordentliches Mitglied Herrn Dr. Chr. Heermannsen, Professor a. d. Universität in Kopenhagen.

Verzeichniss der bis zum 1. Juli 1883 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 9c. Bulletin de l'Académie Imp. des Sciences de St. Petersburg. XXVIII, 2. Mai 1883.
- 1a. Zu Nr. 29a. Journal of the Royal Asiatic Society N. S. XV, 2. London 1883.
2. Zu Nr. 154. Wissenschaftlicher Jahresbericht über die Morgenländischen Studien im Jahre 1880. Unter Mitwirkung mehrerer Fachgelehrten herausgegeben von E. Kuhn und A. Müller. Leipzig 1882.
3. Zu Nr. 155a. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. XXXVII, 1. Leipzig 1883.
4. Zu Nr. 209. Journal Asiatique. VII Série. Tome 39 No. 3 (Register). VIII Série Tome 1 No. 2. 3. Paris 1883.
5. Zu Nr. 217. American Oriental Society. Proceedings at Boston, May 1883.
6. Zu No. 239a. Göttingische gelehrte Anzeigen. 1882. Bd. 1, 2. Göttingen, 1882. — b. Nachrichten von d. R. Gesellschaft der Wissenschaften und d. Georg-Augusts-Universität. Aus d. Jahre 1882. Göttingen, 1882.
7. Zu Nr. 594a. Bibliotheca Indica. N. S. No. 483. The Śrauta Sūtra of Apastamba, belonging to the Black Yajur Veda, with the commentary of Rudradatta. Ed. by H. Garbe. Fasc. V. Calcutta 1882.
8. Zu Nr. 594a. — No. 486. Chatuṣvarga-Chintamani, by Hemadri. Ed. by Pundit Yogendra Smṛitirāma, and P. Kamakhyanatha Tarkaratna. Vol. III part 1: Parīśeshakhanda. Fasc. IV. Calc. 1882.
9. Zu Nr. 594a. — No. 487: Parāśara Smṛiti; by Pundit Chandrasekhara Tarkalankara. 1. Calcutta 1882.
10. Zu Nr. 594a. — No. 488: The Vāya Purāṇa, ed. by Rājendralala Mitra. II, 2. Calcutta 1882.
11. Zu Nr. 594a. — No. 489: The Prithivī Rāsa of Chand Bardsai, ed. by Rudolf Hoernle. II, 4. Calcutta 1882.
12. Zu Nr. 594a. — No. 490: The Śaṅkara-Samhitā, transl. by Uday Chandra Datta. 1. Calcutta 1882.
13. Zu Nr. 609c. Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography. Vol. V. No. 4. 5. 6. 7. London 1883.
14. Zu Nr. 641a. Philosophische und historische Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1882. Berlin 1883.
- 14a. Zu Nr. 237. Journal of the Bombay Branch of the R. A. S. 1882. XV, 40. Bombay 1883.
15. Zu Nr. 1044a. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LI Part 2. No. 4. LI 1, 1. Calcutta 1883.

10. Zu Nr. 1044 b. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal 1882 No. 10. 1883 No. 1. 2. Calcutta 1882. 1883.
11. Zu Nr. 1321 a. Société de Géographie. Comptes Rendus des Séances 1883 No. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12.
12. Zu Nr. 1867. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der D. M. G. VIII, 2. Das Aupapātika Sūtra, erstes Uplāga der Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar. Von Dr. E. Leumann. Leipzig 1883.
13. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der philol.-philol. und histor. Classe der k. b. Akademie der Wissenschaften. 1883. 1. München 1883.
14. Zu Nr. 2427. Evkönyvek der Ungarischen Akademie XVI. 6. Budapest 1882.
15. Zu Nr. 2452. Revue Archéologique. 25. Année, Décembre. III Série, 1. Année. Janvier, Février, Mars-Avril, Mai-Juin. Paris 1883.
16. Zu Nr. 2763. Trübner's American, European, & Oriental Literary Record. N. S. IV, 1—4. (1883—86.)
17. Zu Nr. 2771 a. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Aegyptenkunde, herausgegeben von C. R. Lepsius. Heft 4. Leipzig 1883.
18. Zu Nr. 2938. Közlemények Nyelvintudományi XVII. 2. Budapest 1882.
19. Zu Nr. 2939. Értekté der Ungarischen Akademie 1882, 1—6. Budapest 1882.
20. Zu Nr. 2940. Almanach 1883 der Ungarischen Akademie. Budapest 1883.
21. Zu Nr. 3100. Értéktételek a nyelvi. és irodalomtörténeti körökben X, 1—13. Budapest 1881. 1882.
22. Zu Nr. 3411. Archaeological Survey of India, vol. XIV. Report of a tour in the Punjab 1878/79. By A. Cunningham. Calcutta 1882.
23. Zu Nr. 3569. A Catalogue of Sanskrit Mss. existing in Oudh for the year 1881. Compiled by order of Government by Pandit Dasi Prasad. Allahabad 1883.
24. Zu Nr. 3596. J. Levy, Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Lieferung 16. Leipzig 1883.
25. Zu Nr. 3640. Bulletin de la Société de Géographie Commerciale de Bordeaux 1883 No. 7. 9. 10. 11. 12.
26. Zu Nr. 3641. Bengal Library Catalogue of Books for the Third Quarter ending 30th Sept. 1882. Appendix to the Calcutta Gazette Dec. 27. 1882.
27. Zu Nr. 3644. Statement of Particulars regarding Books, Maps etc., published in the North-Western Provinces and Oudh, during the Fourth Quarter of 1882. Allahabad 1883.
28. Zu Nr. 3647. Catalogue of Books and Pamphlets printed in British Burma during the 4th Quarter of 1882. Rangoon 1883.
29. Zu Nr. 3648. Catalogue of Books and Pamphlets registered in the Province of Assam for the Quarter ending the 31st December 1882.
30. Zu Nr. 3769. Atti della R. Accademia dei Lincei. A. CCLXXIX 1881—82. Serie terza. Transunti Vol. VII Fasc. 5. 6. 7. 8. 9. 10. Roma 1882.
31. Zu Nr. 3863. Archæ Complutum, auctore Nathane filio Jechiella. Ed. A. Kohut. IV, 1. 2 (drei Ext.) Vienne 1883.
32. Zu Nr. 3866. A Catalogue of Sanskrit Mss. in the North-Western Provinces. Compiled by order of Government by Pandit Dhundiraj Sastri. Part I. Allahabad 1882.

XII *Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeleg. Schriften u. s. w.*

37. Zu Nr. 3808. *Annales de l'Extrême Orient*. 5 Année No. 58. 59. 60. Paris 1883.
38. Zu Nr. 3884 a. *Ungarische Revue* 1882, 7—10. 1883, 1—3. Budapest 1882—83.
39. Zu Nr. 3937. *Annales auctores Abu Džafar Mohammed Ibn Džarir at-Tahari* II. 2. Lugd Bat. 1883.
40. Zu N. 3981. *De Indische Gida*. V. Jaargang. April. Mai, Juni, Juli. Amsterdam 1883.
41. Zu Nr. 4023. *Polybiblion. Partie Technique*. II. Série XIX. 4. 5. 6. Paris 1883.
42. Zu Nr. 4023. *Polybiblion. Partie Littéraire*. II. Série XVII. 4. 5. 6. Paris 1883.
43. Zu Nr. 4030. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*. Bd. 18. Heft 1. 2 (No. 103. 104). Berlin 1883.
44. Zu Nr. 4031. *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*. Bd. 10. No. 2. 3. 4 und Extranummer. Berlin 1883.
45. Zu Nr. 4032. *Mittheilungen der Afrikanischen Gesellschaft in Deutschland*, herausg. von *W. Erman*. IV. 1. Berlin 1883.
46. Zu Nr. 4070. *The Sacred Books of the East* vol. XIV. *The Sacred Laws of the Āryas* transl. by *G. Bühler*. Part II: *Vasāhtha and Bandhāyana*. Oxf. 1882.
47. Zu Nr. 4070. *The S. B. of the East* vol. XVIII. *Pahlavi Texts* transl. by *E. W. West*. Part II: *the Dādistanī Dīnik and the Epistles of Mānōskihar*. Oxf. 1882.
48. Zu Nr. 4070. *The S. B. of the East* vol. XXIII: *The Zend-Avesta*. Part II. transl. by *J. Darmesteter*. Oxford 1883.
49. Zu Nr. 4070. *The S. B. of the East* vol. XVII. *Vinaya Texts*, part 2. transl. from the Pali by *Rhys Davids and Oldenberg*. Oxford 1882.
50. Zu Nr. 4070. *The S. B. of the East* vol. XIX: *The Fo-Sho-Hing-Tsang-King, a life of Buddha*, transl. by *Samuel Beal*. Oxford 1883.
- 50a. Zu Nr. 4103. *Revue de l'histoire des religions* (Musée Guimet) VI. 4. 5. Paris 1882.
51. Zu Nr. 4224. *Fleischer, Studien über Doxy's Supplément aux dictionnaires arabes*, Stück 2. Nebst einem Bericht über eine jüdisch-arabische Streitschrift gegen das Christenthum. (Abdruck aus den Berichten der philologisch. Classe der K. Sächs. Ges. der Wissenschaft 1882.)
52. Zu Nr. 4228. *Archaeological Survey of Western India* vol. IV (on the Buddhist Cave Temples, by *J. Burgess*) and vol. V (on the Kura Cave Temples and the Brahmanical and Jaina Caves, by *J. Burgess*). London 1883.
53. Zu Nr. 4268. *Anecdota Oxoniensia. Aryan Series* vol. I part 2. *Sukhāvatī-Vyūha*, description of Sukhāvatī, the land of bliss. Ed. by *M. Müller* and *Bungia Nanjio*. Oxford, Clarendon Press 1883.
54. Zu Nr. 4345. *Le Musée*. Tome II No. 2. Louvain 1883.
55. Zu Nr. 4458. *Sitzungsberichte der Königl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1882 II. Heft 39—54. 1883 I. Heft 1—21. Berlin 1882. 1883.
56. Zu Nr. 4466. *Revue de l'Extrême Orient*. Tome I No. 4. Paris 1882.
57. Zu Nr. 4523. *Wassiljew, Chinesische Chrestomathia*. I. Einleitung. II. III. Text. St. Petersburg u. J.

II. Andere Werke

4559. Minajew, Nachrichten über die Länder am oberen Laufe des Amu-Darya. Petersb. 1879.
4560. Imdski, vorläufige Mittheilung über die türkische Uebersetzung von des Patriarchen Gennadios Scholarios Darlegung des christlichen Glaubens. Kasan 1880.
4561. Schriften der K. Universität zu Moskau. Hist.-phil. Abtheilung 1. 1881. (Miller, Ousselsche Studien 1. II).
4562. [Grossfürst Nikolai Konstantinowitsch]. Amu und Urbei [Samark.] 1879.
4563. Mirza Schahy, Dictionnaire Mufti.
4564. Fr. Dieterici, die sogenannte Theologie des Aristoteles aus dem Arabischen übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Leipzig 1883.
4565. Bulletin de l'Institut Égyptien. Deuxième Série. No. 1. Année 1880. Cairo 1882.
4566. J. Klatt, Artikel Indien (I. XXIV) und Islam (XXVI) aus dem Jahresbericht der Geschichtswissenschaft. III. Jahrgang; für 1880.
4567. J. Klatt, Extracts from the Historical Records of the Jaina's. Berlin March 1882 (from the „Indian Antiquary“).
4568. Die Hebräische Praeposition 'AL. Mit einem Register der behandelten Alttestamentlichen Stellen von Dr. Max Budé. Halle 1882.
4569. H. L. Strack, Hebräische Grammatik mit Übungstücken, Litteratur und Vocabular (Porta Linguarum Orientalium ed. Petermann I). Karlsruhe 1883.
4570. Isaac Taylor, the Alphabet. An Account of the Origin and Development of Letters. Vol. I. Semitic Alphabets; vol. II. Aryan Alphabets. London 1883.
4571. A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripiṭaka, the Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan. Compiled by order of the Secretary of State for India by Bangin Nanjio. Oxford, Clarendon Press 1883.
4572. Minhâdj at-tâlibîn. Manuel de jurisprudence musulmane selon le rite de Châfî. Texte arabe, publié par ordre du Gouvernement avec traduction et annotations. Par L. W. C. van den Berg. Vol. I. Batavia 1882.
4573. Observations sur une note de l'ouvrage intitulé: Peintures de vases antiques. Russisch und französisch. St. Petersburg 1881.
4574. Burton and Drake, Unexplored Syria. Two volumes. London 1872.
4575. R. Burton, the Land of Midian revisited. Two volumes. London 1879.
4576. Isabel Burton, the inner life of Syria, Palestine, and the holy Land. Two volumes. London 1875.
4577. Lady Anne Blunt, a pilgrimage to Nejd. Two volumes. London 1877.
4578. Proceedings of the Davenport Academy of Natural Sciences. Vol. III numbr. 1. 2. Davenport, Iowa 1879. 1882.
4579. Jerusalem. Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntniss des jetzigen und des alten Palästinas. Herausg. von A. M. Lauer. 1. Jahrgang 5640/1 = 1881. Wien 1882.
4580. Vambergy, a Magyarok Erdete. Budapest 1882.
4581. Simongy, a Magyar Kötések. Budapest 1883.
4582. Bégi Magyar Költök Tava IV. Budapest 1883.

4583. L'Italia, descritta nel libro del re Ruggero compilato da Edrial Teste Arabo publicato con versione e note da M. Amari e C. Schiaparelli. Roma 1883.
4584. Wossiljew, das graphische System der chinesischen Hieroglyphen. St. Petersburg 1867.
4585. —, Analyse der chinesischen Hieroglyphen. Ib. 1866.
4586. —, Mandchuk-russisches Glossar. Ib. 1866.
4587. —, Mandchukische Chrestomathie. Ib. 1863.
4588. —, Nachrichten über die Mandchuk, während der Dynastien Yvan und Ming (S. A.).
4589. —, über die muhammedanische Bewegung in China. St. P. 1867.
4590. Ubañ chun taijün taij. Kalmückisches Pöem hgg. von K. Golstunski. Ib. 1864.
4591. Golstunski, Russisch-Kalmückisches Glossar. Ib. 1860.
4592. Beresin, Bulgar an der Wolga. Kasan 1853.
4593. Harkany, über die Sprache der Juden, welche vor Alters in Russland lebten, und über slavische Wörter bei den hebräischen Autoren. St. Petersburg 1866.
4594. Golstunski, Kritische Bemerkungen zu Prof. Jülg's Ausgabe des Siddhi-Kür. St. Petersburg Akad. 1867.
4595. Tillo, Beschreibung des aral-kaspischen Nivellaments. Ib. 1877.
4596. Fr. Lemermet, la Genèse. Traduction d'après l'Hebreu, avec distinction des éléments constitutifs du texte, suivie d'un essai de restitution des livres primitifs, dont s'est servi le dernier rédacteur. Paris 1883.
4597. Gull. Lotz, quaestiones de historia sabbati. Lipsiae 1883.
4598. L. Horst, Levit. 17—26 und Hesekiel. Cöln 1881.
4599. Halévy, J., mélanges de critique et d'histoire. Paris 1883.
4600. Bernus, Aug., Notice bibliographique sur Richard Simon. Hale. 1882.
4601. Gurland, J. J., Espešnik sazennari na ruskox a espešexoxъ azuaxъ na 5643 roxъ etc. Poxt rectoxъ G. Necp6. 1882.
4602. Wright, Ch. H. H., The book of Koheleth considered in relation to modern criticism and to the doctrines of modern pessimism etc. London 1883.
4603. Lane, Edw. Will., Arabian society in the middle ages. Studies from the Thousand and one nights. Ed. by Stanley Lane-Poole. London 1883.
4604. Modlinger, Sam., Das Leben d. Aristoteles u. s. Philosophie. (Auch mit französ. Titel). Wien 1883.
4605. Mordtmann, J. H., und Müller, D. H., Sächsishe Denkmäler. Mit 8 photolithogr. Tafeln. Wien 1883.
4606. Note on the Pull Grammarian Kachechayana, by G. E. Fryer; with some remarks by Dr. Hoernle. Calcutta 1883.
4607. Abel Bergaigne, la Religion Védique d'après les hymnes du Rigveda. II. III. Paris 1883.
4608. H. Hübschmann, Armenische Studien I. Grundlage der Armenischen Etymologie. Erster Theil. Leipzig 1883.
4609. L. Reinisch, die Bili-Sprache. I. Texte. Leipzig 1883.
4610. Søren Sørensen, om Mahabharata's stilting i den indiske litteratur. I. Forsög på at udskille de enkelte bestanddele. Insom I. enkelte corlices Halliensis Viratapurvans 2. anuarium. Kjöbenhavn 1883.
4611. W. H. Saltier Brooks, vestiges of the broken plural in Hebrew. Dublin 1883.

Protokollarischer Bericht über die in Halle a. d. Saale am 25. September 1883 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Anwesend waren Mitglieder (die Herren E. Kuhn, E. Windisch, L. Krehl, F. Pitt, E. Riehm, C. Schlottmann und J. Wellhausen).

Prof. Windisch erstattet den Kassenbericht. Da die HH Prof. Windisch und Krehl bereits eine eingehende Revision vorgenommen haben, so steht die Versammlung von der Wahl einer Commission behufs abermaliger Durchsicht der Rechnung ab und erteilt Decharge.

Mit Beziehung auf die schon in Stettin gegebene Anregung und in Rücksicht auf die bereits gedruckten 2 Bogen des Goeche'schen Jahresberichts wird beschlossen, den Druck des Manuscriptes, so weit vorhanden, fortzusetzen.

Prof. Windisch erstattet den Redactionsbericht¹⁾.

Daran knüpft sich die Mittheilung eines Briefes von Hrn. Prof. Weber in Berlin, worin derselbe anfragt in Bezug auf die Unterstützung²⁾ der von ihm herausgegebenen Indischen Studien von Seiten der DMG und in Bezug auf die Bethheiligung der DMG an der bevorstehenden 100jähr. Jubiläumfeier der Asiatic Society of Bengal.

Prof. Wellhausen erstattet den Bibliotheksbericht³⁾.

Prof. Schlottmann verliest den Sekretariatsbericht⁴⁾ und erklärt, das Sekretariat niederlegen zu müssen.

Auf Antrag des Hrn. F. Pitt spricht die Versammlung dem scheidenden Sekretär den warmsten Dank für seine bisherige Wirksamkeit und ihr tiefes Bedauern wegen seines Ausscheidens aus.

Für die ausgeschiedenen Vorstandsmitglieder HH. Krehl, Schlottmann, Jälg und Müller (Wellhausen) werden durch Acclamation auf drei Jahre ausgewählt die HH. Jälg, Krehl, Bartholomae und Wellhausen.

Prof. Kuhn macht Mittheilung über sein neubegründetes Literaturblatt für Orientalische Philologie.

1) Vgl. Beilage A.

2) 270 Mark Subvention für 20 Exemplare.

3) Vgl. Beilage B.

4) Vgl. Beilage C.

Beilage A.

Aus dem Redactionsbericht für 1882—1883.

Der 57. Band der **Zeitschrift** ist in den Händen der Mitglieder.

Der **wissenschaftliche Jahresbericht** für 1881 ist den Heften der **Zeitschrift** beigegeben worden, somit Theile desselben bei der Redaction eingelefen waren.

Ebenso kommt mit diesem 4. Heft der **Zeitschrift** die zweite Hälfte des **Jahresberichts** für 1878 zur Versendung.

Von den weiteren Publicationen der D. M. G. ist erschienen:

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band VIII, No. 2.

Das **Aupapātika Sūtra**, erstes Uplāga der **Jāna**, I. Theil. Einleitung, Text und Glossar. Von Dr. **Ernst Leumann**. 1882. 8. 6. *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 Pf.). Der II. Theil wird Anmerkungen etc. enthalten.

Ferner ist auf Kosten der D. M. G. erschienen:

Maitrāyaṇi Sāṃhitā, herausgegeben von Dr. **Leopold von Schröder**. Zweites Buch. 1882. 8. 6. *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*).

Im Druck ist Professor Dr. **Thorbecke's** Ausgabe der **Mufaḍḍatijāt**, und in den Abhandlungen „**Fragmente syrischer Historiker**“ von Dr. **Bachgen**.

Soeben ist fertig geworden:

Ibn Ja'is Commentar zu Zamachšar's **Mufaḍḍal**, herausgegeben von G. **Jahn**. Zweiter Band. Erstes Heft. 1882. 4. 12. *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*).

Beilage B.

Bibliotheksbericht für 1882—1883.

Der Bücherbestand der Bibliothek hat sich in der gewöhnlichen Weise vermehrt, durch Einkauf von Zeitschriften und durch Geschenke. Die Commission der 5. internationalen Orientalistenversammlung zu Berlin hat uns ein Exemplar des Prachtwerkes **Persepolis** verschert, die Verwaltung der Petersburger Universitätsbibliothek hat eine Reihe russisch geschriebener Werke über nord- und ostasiatische Völker und Sprachen überandt, dem Indischen Amt, den verschiedenen indischen Gesellschaften und der Clarendon Press verdanken wir auch in diesem Jahre nicht wenige und kostbare Publicationen. Angekauft

sind nur sehr wenige Bücher, darunter einige englische Reisewerke, die für ein billiges Geld zu haben waren. In der Zahl der Nummern bleibt der Zuwachs hinter dem der zwei letzten Jahre zurück, die Fortsetzungen belaufen sich auf 183, die übrigen Werke auf 125 Nummern, so dass also in dem Jahre vom 1. Juli 1882 bis 1. Juli 1883 insgesamt 308 Accessionen zu verzeichnen sind. Die Handschriften- und die Münzsammlungen haben sich keiner Vermehrung zu erfreuen gehabt.

Am Schluss seines letzten Bibliotheksberichts (Jahrgang 1882 S. XLIV, XLV) hat Prof. A. Müller den Wunsch ausgesprochen, dass die Resultate seiner bibliothekarischen Thätigkeit, welche manche theilweise ihm selber schon fühlbar gewordene Mängel aufweisen müssten, von seinem Nachfolger mit freundlicher Nachsicht beurtheilt werden möchten. Er hätte sich gerade so gut die unanschuldigste Aussage, als die freundliche Nachsicht seiner Nachfolger wünschen können. Es ist bekannt, was die Bibliothek durch ihn geworden ist; die Deutsche Morgenländische Gesellschaft ist ihm für seine aufopfernde Thätigkeit zum Besten des gemeinen Nutzens für alle Zeit zu Dank verpflichtet. Er wird allen seinen Nachfolgern ein Vorbild bleiben, den meisten voraussichtlich ein unerreichtes — denn nicht jedem ist so wie ihm der Ordnungssinn angeboren, der den Bibliothekar macht. Möge aber wenigstens zu zwei Dritteln sein Geist auf allen seinen Erben ruhen.

Beilage C.

Secretariatsbericht 1882—83.

Seit Oktober 1882 gewann die Gesellschaft 18 neue Mitglieder.

Durch den Tod verlor sie 2 Ehrenmitglieder, die ihr und der Wissenschaft zur Ehre gereichten, Justus Olshausen und R. P. Dasy, und 5 ordentliche Mitglieder, Kossowicz in Petersburg, Wisseler in Greifswald, Mac Donald in Belfast, Hermanien in Kopenhagen und Dr. Wilhelm Spitta-Bey, den Begründer und früheren mehrjährigen Vorsitz der vöcköniglichen Bibliothek in Kairo. Ich fordere die Anwesenden auf, das Andenken der Verstorbenen durch Erhebung von ihren Plätzen zu ehren.

Von der Zeitschrift wurden versandt an Mitglieder 480 Exemplare, an gelehrte Körperschaften und Institute 39, an verschiedene Buchhandlungen und Private zusammen 654 Exemplare.

Das Fleischer-Stipendium wurde durch Herrn Geh. Hofrath Prof. Dr. Fleischer zum 4. März d. J. im Betrage von M. 444. 50, an Herrn Dr. Anton Vinzens Huber in München erteilt. Der Kassenbestand jener Stiftung betrug nach dem Kassenschluss am 31. d. J. M. 3652. 86.

Aus der Geschäftsführung des verflossenen Verwaltungsjahres erwähne ich noch Folgendes. Auf den Vorschlag des Geschäftsführenden Vorstandes wurden durch Beschluss des Gesamtverbandes zu Ehrenmitgliedern ernannt: zum 17. Dec. v. J. Herr Geh. Reg. Prof. Dr. Stender und zum 22. Apr. d. J. Herr Geh. Rath Prof. Dr. Lepsius.

In den ersten Monaten dieses Jahres gelangten an uns von verschiedenen Seiten Klagen über die Unordnung, welche in der erwähnten reichhaltigen Bibliothek zu Kairo seit der plötzlichen Entlassung des Dr. Spitta eingetreten waren und die Benützung derselben europäischen Gelehrten fast unmöglich machten. Schon ein Jahr zuvor hatten wir uns in dieser Angelegenheit in den Herrn Reichskanalar mit der Bitte gewandt, das deutsche General-Konsulat in Egypten anzuweisen zu wollen, durch seinen Einfluss solchen schon damals begonnenen Uebelständen thätlich entgegenzuwirken, und es wurde uns unter dem 22. Mai baldvoll geantwortet, dass dies geschehen und durch den dortigen Generalkonsul überhaupt das von uns vertretene wissenschaftliche Interesse im Auge behalten werden sollte. In Uebereinstimmung mit dem ausdrücklichen Wunsche unseres Ehrenmitgliedes und Seniors Fleischer erneuerten wir im April d. J. mit Hinweis auf die seitdem stärker hervorgetretenen Uebelstände unser Gesuch bei dem Herrn Reichskanalar und fügten die Bitte hinzu gelegentlich, wenn die Umstände es gestatten, darauf hinzuwirken zu wollen, dass der Khedive das Directorium der von einem Deutschen begründeten Bibliothek wiederum einem Deutschen übergeben möge. Einen sofortigen Erfolg dürften wir dabei nicht erwarten. Wohl aber steht zu hoffen, dass die Angelegenheit bei dem Auswärtigen Amt nicht in Vergessenheit gerathen wird. Insbesondere hat der Unterstaatssecretär in demselben, Herr Dr. Busch, sein fortwährendes Interesse für die arabischen Studien bezeugt, von dem er selbst einst erst im Orient zu der diplomatischen Laufbahn übergewandten ist.

Ich erwähne ferner, dass ein ausgezeichnete schwedische Gelehrter, der in Leipzig als Doctor der Philosophie promovirt hat, Herr Carl Landberg, eine Forschungsreise nach Arabien unter den Auspicien der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zu unternehmen wünscht. Er hat 10 Jahre hindurch grossentheils im arabischen Orient, in Städten und unter den Beduinen, gelebt, und verbindet nicht nur mit einem fortwährenden Studium der altarabischen Schriftsteller eine vollkommene Beherrschung der Volkssprache, sondern besitzt auch eine seltene Gabe das Vertrauen der Eingeborenen zu gewinnen und sie mittheilung zu machen, um ihre Eigenart, wie sie sich in alltäglicher und poetischer Redeweise, in Sprichwörtern, Sagen, Märchen und Gedichten ausprägt, zu erfassen. Bievon glebt sein begonnenes grosses Werk „*Proverbes et dictons du peuple arabe*“ Zeugnis. Sein uns in spezieller Ausführung vorgelegter Plan einer neuen Durchforschung Arabiens, noch immer zum grossen Theil einer terra incognita, ist in jeder Hinsicht wohlbegründet und wohlbedacht. Damit es diesen seinen grossartigen Plan vollkommen ausführen könne, ist es dringend wünschenswerth, dass er, während er seine bisherigen Reisen ganz mit seinen eigenen bescheidenen Mitteln gemacht hat, durch Regierungen oder gelehrte Gesellschaften reichlich unterstützt werde. Auch von Seiten unserer Gesellschaft wäre eine Beihülfe wohl zu wünschen. In § 3 der Statuten ist unter ihren Aufgaben ausdrücklich genannt „die Anregung und Unterstützung von Unternehmungen zur Förderung der Kenntnis des Morgenlandes“. Aber die Mittel unserer Gesellschaft sind gegenwärtig durch die übernommenen Unterstützung verschiedener literarischer Unternehmungen, wie der Redactionsbericht das gezeigt hat, völlig in Anspruch genommen. So konnten wir vorläufig nichts

weiter ihm, als dem Herrn Dr. Landberg, wie es zu wünschen, zu empfehlen, das Gutachten über seinen Plan und die von dessen Ausführung zu erwartenden Resultate anzustellen. Möge ihm in deutschen Ländern die thätige Theilnahme entgegenkommen, die er verdient.

Hiermit schliesse ich den letzten Bericht meines Secretariats, das ich seit Oktober 1859, also 14 Jahre hindurch, zu bekleiden die Ehre gehabt habe. Schon früher habe ich wiederholt gebeten, wegen der allmählich angewachsenen amtlichen Pflichten und Lasten einen andern an meine Stelle zu setzen, habe mich aber im Interesse der Gesellschaft dem gegenüberstehenden Wunsche der Kollegen gefügt, welche die Schwierigkeiten eines anderweitigen Arrangements geltend machten. Jetzt werden dieselben anerkennen, dass es welches möglich ist. Ich erkläre daher, dass ich eine etwaige Wiederwahl nicht würde annehmen vermögen und lege mein Amt daher mit aufrichtigem Dank für das mir wiederholt bewiesene Vertrauen, mit frohlicher und dankbarer Erinnerung an das mit so lange vergönnt gewesene freundschaftliche Zusammenwirken mit hochverehrten und geachteten Männern und mit den lebhaftesten Wünschen für ein fortwährendes Gedeihen und Wachsen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Schlotmann.

Personalnachrichten.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

Für 1883:

1048 Herr Dr. med. Saad in Chanekin bei Bagdad.

Für 1884:

1047 Herr Joh. Mich. Schmid, Pfarrer in Frühlstetten, Bayern.

1048 „ Gustav Rudloff, Superintendent in Wangenheim bei Gotha.

An Stelle eines Mitgliedes ist beigetreten:

Die Somogyische (Stadt-) Bibliothek zu Szegedin.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft ihre ordentlichen Mitglieder:

Herrn Dr. Cajetan Kossowicz, w. Staatsrath, Exc., Prof. des Sanskrit u. d.
Univ. in St. Petersburg, † den 7. Febr. 1883.

„ Dr. A. Lützenkirchen, † den 4. Nov. 1883.

Verzeichniss der vom 15. October bis 20. December 1883 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften n. s. w.

I. Fortsetzungen.

1. Zu Nr. 29 a [157]. Society, Royal Asiatic. The Journal of Great Britain and Ireland. London. — New Series. Vol. XV, Part IV. 1882.
2. Zu Nr. 202 [153]. Journal Asiatique. Publiée par la Société Asiatique. Paris. — Huitième Série. Tome II. No. 2 (Août — Septembre 1883).
3. Zu Nr. 609 b [2576]. Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography. London. — Vol. V. 1883. No. 11. 12.
4. Zu Nr. 937 [162]. Society Royal Asiatic. The Journal of the Bombay Branch. Bombay. — Vol. XVI, No. XXI. 1883. Extra-Number: Prof. Peterson's Report on the Search for Sanskrit Mss. in the Bombay Circle. 1882—83.
5. Zu Nr. 1101 a [99]. Institution, Smithsonian. Annual Report of the Board of Regents, showing the operations, expenditures, and condition of the Institution for the year 1881. Washington 1883.
6. Zu Nr. 1521 [2820]. Société de Géographie. Bulletin. Paris. — 7e Série. Tome IV. 3e Trimestre 1883.
7. Zu Nr. 1521 a. Société de Géographie. Compte Rendu des Séances de la Commission Centrale. Paris. — 1883. No. 16.
8. Zu Nr. 2327 [9]. Akademie, K. B., der Wissenschaften zu München. Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Classen. München. — 1883. Heft III.
9. Zu Nr. 2452 [2276]. Revue Archéologique (Antiquité et Moyen Age) publiée sous la Direction de MM. Alex. Bertrand et G. Perrot. Paris. — Troisième Série. 1re Année. Sept., Oct. 1883.
10. Zu Nr. 2771 a Q [200]. Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Alterthumskunde. Herausgeg. von C. R. Lepsius. — unter Mitwirkung der Herren M. Brugsch, Ed. Erman und L. Stern. Leipzig. — 21ster Jahrgang. 1883. 1. Heft. — 22ster Jahrgang. 1882. 1. Heft.
11. Zu Nr. 2852 a [2595]. Общество, Императорскаго Русскаго Географическаго, Историческаго, и Писемскаго. — Том XIX. 1883. Выпуск 3.
12. Zu Nr. 2907 F. [2300]. Recueil d'Antiquités de la Scythie. Publié par la Commission Impériale Archéologique. St. Petersburg. — Atlas. Livraisons 24. Planches C—F et XXII—XL. 1875.
13. Zu Nr. 3840 [2623]. Société de Géographie Commerciale de Bordeaux. Bulletin. Bordeaux. — 5e Année. 3e Série. No. 20. 21. 22. 1883.

14. Zu Nr. 3641 F. [2385]. Catalogue, Bengal Library, of books. [Appendix to the Calcutta Gazette.] Calcutta. — 1882. Quarter 4.
15. Zu Nr. 3644 F. [2388]. Statement of particulars regarding books, maps etc. published in the North-Western Provinces and Oudh. Allahabad. — 1883. Quarter 1-2.
16. Zu Nr. 3645 F. [2392]. Catalogue of books registered in the Punjab. Lahore. — 1882. Quarter 1-4.
17. Zu Nr. 3647 F. [2387]. Catalogue of books printed in British Burma. Rangoon. — 1883. Quarter 1.
18. Zu Nr. 3769 Q. [12]. R. Accademia dei Lincei. Atti. Roma. — Serie terza. Trasmunti. Vol. VII. Fasc. 15. 1883.
19. Zu Nr. 3863 Q. [2061]. Aruch completum sive lexicon vocabulorum et rerum quas in libris Targumicis, Talmudicis et Midraschicis continentur, explicans auctore Nathane filio Jechielis . . . corrigit, explet, criticè illustrat et edit Dr. Alexander Kohut. Viennae. — Tom. IV. Fasc. III. 1883.
20. Zu Nr. 3866 Q. [46]. Annales de l'Extrême Orient et de l'Afrique. Paris. — 6e Année. 1883. Nos. 64, 65. 1883.
21. Zu Nr. 3890 [2405]. Die arabischen Handschriften der kaiserlichen Bibliothek zu Gotha. Auf Bef. Sr. Hoh. des Herzogs Ernst II. . . verzeichnet von Dr. Wilhelm Pertsch. Gotha. — IV. Band, 2. Heft. 1883.
22. Zu Nr. 3937 [1666]. Annales auctore Abu Djafer Mohammad Ibn Djarir At-Tabari quos ediderunt J. Barth, Th. Nöldeke, P. de Jong, F. Pryn, H. Thorbecke, S. Fraenkel, J. Guidi, D. H. Müller, M. Th. Houtsma, S. Guyard, V. Rosen et M. J. de Goeje. Lugd. Bat. — Sect. I pars IV, quam ed. Th. Nöldeke (p. 961—1072) et P. de Jong (p. 1075—1280). 1882. — Sect. III pars V, quam ed. M. J. de Goeje (p. 1281—1367) et V. Rosen (p. 1368—1600). 1883.
23. Zu Nr. 3981 Q. Gids. De Indische. Staat- en Letterkundig Manuschrift. Amsterdam. — Vijfde Jaargang 1883. Nov., Dec.
24. Zu Nr. 4023. Polybiblion. Revue Bibliographique Universelle. Paris. a. Partie Littéraire. Deuxième Série. Tome dix-huitième. XXXVIII de la Collection. Livr. 4 (Oct.), 5 (Nov.). 1883.
b. Partie Technique. Deuxième Série. Tome dix-neuvième. XXXIX de la Collection. Livr. 10 (Oct.), 11 (Nov.). 1883.
25. Zu Nr. 4080. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Zeitschrift. Hrg. von Dr. W. Koser. Berlin. — XVIII. Band. Heft 3, 4—5. 1883.
26. Zu Nr. 4031. Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin. Verhandlungen. Berlin. — X. Band. No. 5—6. 1883.
27. Zu Nr. 4205 Q. Annales du Musée Guimet. Paris. — Tome cinquième. 1883. [Fier, Leon, Fragments extraits du Kandjour traduits du Tibétain].
28. Zu Nr. 4204. Revue de l'Histoire des Religions. Publiée sous la Direction de M. Maurice Vernes. Paris. — Quatrième Année. Tome VI. 6. 1882; — Tome VII. 1. 1883.
29. Zu Nr. 4343. Le Muséon. Revue Internationale publiée par la Société des Lettres et des Sciences. Louvain. — Tome II. 4. 1883.
30. Zu Nr. 4460. Revue de l'Extrême-Orient. Publiée sous la Direction de M. Henri Cordier. Paris. — Tome II. Nos. 1 & 2 (Janvier—Juin). 1883.
31. Zu Nr. 4490. Mātṛāyaṇī Saṃhitā. Hrg. von Dr. Leopold von Schröder. Leipzig. Gedruckt auf Kosten der D. M. G. — Zweites Buch. 1883.

II. Andere Werke.

4627. Zu II. 12, a. v. ¹⁾ *Jehwan es-Safa*. Die Abhandlungen der. Zum ersten Mal aus arabischen Handschriften herausgegeben von Dr. Fr. Dieterici. Leipzig 1883.
4628. Zu III. 2, S. 134 f. *Catalogue des livres Chinois que se trouvent dans la bibliothèque de l'université de Leide*. Leide 1883.
- 4629 A. Zu II. 12, a. v. *Wüstenfeld, F.* Die Quffen in Süd-Arabien im XI. (XVII.) Jahrhundert. Göttingen 1883. [Abh. d. kgl. Ges. d. W. zu Göt. XXX.]
4630. Zu II. 9, b und g. *Matthes, B. F.* Dr. Eenige Proeven van Boeghmesche en Mahamaarsche Poëzie. Uitgegeven vanwege het koninklijk instituut voor de taal-land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Ter gelegenheid van het zesde internationale congres der orientalisten te Leide. 's Gravenhage 1883.
- 4631 F. Zu IV. Proben der Koranornamente. Drei Farbendrucke. Berlin. Ein Blatt ist mit Bleistiftzeichnungen weiter ausgefüllt. S. auch B 441. Aus Dr. Spitta-Bey's Nachlass.
4632. Zu III. 5, b. v. *Prézel, Justin*, et Djin Médakych. Critique préliminaire du djinn sturvasjiskijn. (Zur Medizinischen Geschichte. Kritische Beiträge zur Geschichte Altasiens.) Klattuner Gymnasialprogramm. 1883.
4633. Zu III. 2, S. 135. Memorandum of books registered in the Hyderabad Assigned Districts during the quarter ending on 31st December 1882. Akola 1883. (Ein Blatt in 8.)
4634. Zu II. 9, b. *Nieuwen, G. K.* Geschiedenis van Tansite. Boeghmesche text met aantekeningen. Uitgegeven van wege het koninklijk instituut voor de taal-land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Feestgave ter gelegenheid van het zesde internationale congres der orientalisten te Leide. 's Gravenhage 1883.
4635. Vgl. 1874 a (107). Bijdragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Uitgegeven vanwege het koninklijk instituut voor de taal-land- en volkenkunde van Nederlandsch-Indië. Ter gelegenheid van het zesde internationale congres der orientalisten te Leide. 's Gravenhage 1883.
- Zu III. 4, a. 4635 a. Land en Volkenkunde.
Zu I. 1. 4636 b. Taal en Letterkunde.
4636. Zu III. 4, b. j und r. *Smith, W. Robertson*, A Journey in the Hajas (Ausschnitt aus The Daily Press, 1879); In the Holy Land and The Outskirts of Jerusalem (Ausschnitt aus Scotsman, 1880). — Aus Dr. Spitta-Bey's Nachlass.
4637. Zu II. 12, a. r. *Spitta-Bey, Guillaumet*, Contes Arabes Modernes recueillis et traduits. Leide 1883. — Aus Dr. Spitta-Bey's Nachlass.
4638. Zu I. S. 12. Zeitung, (Augsburger) Allgemeine. Beilage zu Nr. 131. 1882. [A. Müller, Spitta-Bey und die Bibliothek in Kalra.] — Aus Dr. Spitta-Bey's Nachlass.
4639. Zu I. S. 7. Magazin für die Literatur des Auslands. No. 52. 1873. [S. die Bibliothek des Rhodien.] — Aus Dr. Spitta-Bey's Nachlass.
4640. Zu II. 12, a. ²⁾ *أَبُو نَظْرَةَ*. Jahrgang 1878, Nr. 14; 1879, Nr. 4, 27, 28. Mit Illustrationen. Vgl. 4641.
4641. Zu II. 12, a. ²⁾ *أَبُو نَظْرَةَ*. Jahrgang 1260, Nr. 3—14. Vgl. 4640.

1) Bezieht sich auf den gedruckten Katalog der Bibliothek der D. M. G. Bd. I.

4642. Zu III. 8, b. *Pott, A. F.*, Latein und Griechisch in einigen ihrer wichtigsten Lautunterschiede. [Kuhn's Zeitschrift, N. F. VI. 2.]
- 4643F. Zu II. 10, a. *Son-pao*. Vom 24. Mai 1878. Shanghai. [In Enveloppe mit englischer Inhaltsangabe.] Vgl. 4145 Q.
4644. Zu II. 7, c. 3. *Bartholomae, Chr.*, Zwei Lieder des Zaraphutra. (Jaans 49. 1—11). [Basenberger's Beiträge VIII. 2.]
- 4645Q. Zu III. 12, b. n. *Analecta Sacra* Spicilegio Solomonensis parate editit Joannes Baptista Carl. Pitra. Tom. IV: *Analecta sacra patrum Antiochenorum ex codd. et coll. J. P. Paulinus Martinus*. — Paris 1883.
4646. Zu II. 12, s. n. *Strack, Herm. L.* und *Siegfried, Carl*, Lehrbuch der neuhebräischen Sprache und Literatur. I und II. Teil. Karlsruhe und Leipzig 1884. [I. Grammatik der neuhebräischen Sprache von *Carl Siegfried*; II. Abriss der neuhebr. Literatur von *Herm. L. Strack*.]
4647. Zu II. 7, c. 3. *Olschansen, J.*, Zur Würdigung der Pahlavischensare und ihrer Erklärung durch die Parsen. [Kuhn's Zeitschrift, N. F. VI. 8.]
4648. Zu III. 12, a. 3. 2. *Mascheroli, Giuseppe*, Phil. e Tuklatpalaar II. Salmansar V. e Sargon. Questani Biblico-Assire. Roma 1882.
4649. Zu III. 5 c und II. c. 3. 4 d. *Жуконскій, В. А.*, Алл Лухасодина. Материалы для его Биографии и Характеристики. С.-Петербургъ. 1883.
4650. Zu II. c. 3. 4 d. *Залеманъ, К., В. А. Жуконскій, Алл Лухасодина*. Материалы для его Биографии и Характеристики. С.-Петербургъ. 1883. [Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія 1883.]
4651. Zu III. 12, a. 3. 2. *Castelli, David*, La Profesia nella Bibbia. Studi. Firenze 1882.
4652. Zu III. 8, b. *Justi, Ferd.*, Ueber die Zusammensetzung der Nomina in den indogermanischen Sprachen. Göttingen 1861.
- 4653F. Zu I. 8, 5. *Tabula Gratulatoria* für the Royal Asiatic Society of Bengal zum 100jährigen Jubiläum am 15. Jan 1884.
4654. Zu I. Literaturblatt für orientalische Philologie. Unter Mitwirkung von Dr. *Johannes Klatt* in Berlin hreg. von Prof. Dr. *E. Kuhn* in München. Leipzig. — I. Bd. 1. 2. und 3. Heft. 1883.
4655. Zu III. 2. *Catalogue du Musée Guimet*. [Lyon.] Première partie. Inde, Chine et Japon. . . par *L. de Milloué*. Nouvelle édition. Lyon 1883.
- 4656 Q. Zu III. 3 und III. 1; b. 3. *Monout, Joachim*, Les Pierres gravées de la Haute-Asie. Recherches sur la Glyptique Orientale. Paris. — Première partie: Cylindres de la Chaldée. 1883.
- 4657 Q. Zu III. 2. *Catalogue des Manuscrits Arabes de la Bibliothèque Nationale* [Paris], par M. le Baron de *Slane*. Premier fascicule. 1883.
- 4658 Q. Zu III. 12, a. 3. 2. *Früll, Franz*, Die Exegese der 70 Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit. Graz 1883.

III. Handschriften, Münzen u. s. w.

- B. 440. Zu II. 11). Abklatsch einer kufischen Inschrift, abgenommen von einem Minaret in Jesso. 12zeilig. Aus dem Dr. Spitta-Bey'schen Nachlass.
- B. 441. Zu IV. b. Probe der Koranornamente. Aquarell. Aus dem Dr. Spitta-Bey'schen Nachlass. S. auch 4631.
- B. 442. Zu IV. b. Drei Blätter aus einem chinesischen Kartenspiel.

1) Bezieht sich auf den gedruckten Katalog der Bibliothek der D. M. G. Bd II.

Verzeichniss der Mitglieder der Deutschen Morgen- ländischen Gesellschaft im Jahr 1883.

I.

Ehrenmitglieder.

- Herr Michele Amari, Senator des Königr. Italien in Rom.
 - Dr. O. von Böhtlingk Exc., kais. russ. Geh. Rath und Akademiker, in Jena.
 - Dr. H. L. Fleischer, Geh. Hofrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig.
 - Dr. M. J. de Goeje, Interpreter legat. Warneriani u. Prof. in Leiden.
 - Sir Alex. Grant, Baronet, Principal of the University of Edinburgh.
 - Herr H. H. Hodgson Esq., B. A. S., in Aldenley Grange, Watton-under-Edge, Gloucestershire.
 - Dr. Alfr. von Kremer, Exc. & k. Handelsminister u. D. in Wien.
 - Dr. C. R. Lepsius, Geh. Regierungsrath, Oberbibliothekar und Prof. a. d. Univ. in Berlin.
 - Dr. F. Max Müller, Prof. an der Univ. in Oxford.
 - Dr. A. F. Pott, Prof. d. allgem. Sprachwissenschaft an d. Univ. in Halle.
 - Sir Henry C. Rawlinson, Major-General u. a. w. in London.
 - Herr Dr. R. von Roth, Oberbibliothekar und Professor an d. Univ. in Tübingen.
 - Dr. A. F. Stenzler, Geh. Regierungsrath, Prof. a. d. Univ. in Breslau.
 - Dr. Whitley Stokes, früher Law-member of the Council of the Governor General of India, jetzt in London.
 - Subhi Pascha Exc., kais. osman. Reichsrath, früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.
 - Graf Melchior de Vogüé, Mitglied des Instituts in Paris.
 - Dr. W. D. Whitney, Secretär der Amerikan. Morgenl. Gesellschaft und Prof. a. d. Univ. in New-Haven, U. S. America.
 - Dr. William Wright, Prof. an der Univ. in Cambridge.

II.

Correspondirende Mitglieder.

- Herr Francis Ainsworth Esq., Ehren-Secretär der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London.
 - Babu Rajendra Lal Mitra in Calcutta.
 - Dr. O. Böhler, Professor an d. Univ. in Wien.
 - Alexander Cunningham, Major-General, Director of the Archaeological Survey of India.
 - Hr. J. M. E. Göttschmidt, Exc., kais. russ. w. Statthalter, Oberbibliothekar an d. Univ. in Kasan.
 - Jeyara Chandra Vidyaśāgara in Calcutta.
 - Oberst William Nassau Lees, LL. D., in London.

Herr Lieutenant-Colonel R. Lambert Playfair, Her Majesty's Consul-General in Algeria, in Alger.

- Dr G. Rosen, kais. deutscher Generalkonsul a. D. in Detmold.
- Dr. R. Rost, Oberbibliothekar a. d. India Office Library in London.
- Dr. Edward E. Salisbury, Präsident der Amerikan. morgenl. Gesellschaft und Prof. in New Haven, N. Amerika.
- Dr. W. G. Schauffler, Missionar, in New York.
- Dr. A. Sprenger in Heidelberg.
- Edw. Thomas Esq. in London.
- Dr. Cornelius V. A. Van Dyck, Missionar in Beirut.

III.

Ordentliche Mitglieder¹⁾.

Herr Dr. Aug. Ahlqvist, Prof. in Helsingfors (589).

- Dr. W. Ahlwardt, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald (578).
- Karl Ahrens, Gymnasiallehrer in Pless (Habsburg) (1011).
- Dr. Hermann Almqvist, Prof. der Vergl. Sprachforschung a. der Univ. in Upsala (1034).
- Arthur Amiard, Prof. in Paris (998).
- Antoine, Archimandrit und Vorsteher der russischen Mission in Jerusalem (772).
- Carl von Anshard, Gutsbesitzer in München (990).
- G. W. Arras, Director der Handelsschule in Zittau (494).
- Dr. Joh. Auer, Prof. am akadem. Gymnasium in Wien (883).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
- Dr. Th. Aufrecht, Prof. an der Univ. in Bonn (522).
- Freiherr Alex. von Bach-Exc. in Wien (636).
- Dr. Wilhelm Bacher, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (804).
- Dr. Sellman Baer, Lehrer in Biobrich a. Rh. (926).
- Lie. Dr. Friedrich Baethgen, Dozent an der Univ. in Kiel (951).
- Dr. O. Bardenhewer, Dozent an der Univ. in München (809).
- Dr. Jacob Barth, Professor an der Univ. in Berlin (825).
- Dr. Christian Bartholomae, Dozent an der Univ. in Halle (955).
- René Basset, professeur à l'École Supérieure des Lettres in Alger (997).
- Dr. A. Bastian, Professor an d. Univ. in Berlin (560).
- Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Marburg (704).
- Dr. Gust. Baur, Consistorialrath, Prof. und Universitätsprediger in Leipzig (288).
- J. Beames, Commissioner of Orissa, in Hooghly, Bengl. India (732).
- G. Behrmann, Hauptpastor in Hamburg (793).
- Dr. Wilhelm Bender, Prof. der Theol. in Bonn (983).
- R. L. Bensly, M.A., Fellow and Librarian of Gonville and Caius College in Cambridge (498).
- Adolphe Bergé Exc., kais. russ. wirkl. Statthalter, Präsident der kais. archäolog. Gesellschaft in Tiflis (637).
- Dr. Ernst Ritter von Bergmann, Custos des k. k. Münz- und Antiken-Cabinetts in Wien (713).
- Aug. Beruns, Pastor in Basel (785).

1) Die in Parenthese beigesezte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II. S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr Dr. E. Barthou, Geh. Regierungsrath u. Prof. d. morgenl. Spr. in Genèven (122).

- Dr. Carl Bezaud, Privatdocent u. d. Univ. in München (940).
- Dr. A. Bezzenberger, Prof. an der Univ. in Königsberg (891).
- Dr. Gust. Birkell, Prof. an der Universität in Innsbruck (573).
- Freiherr von Bismarck, Königl. sächs. General-Major u. D. in Bautzen (189).
- A. S. Binion, Custos u. d. Peabody Institute Library in Baltimore, U. S. A. (1023).
- Rev. John Birrell, D. D., Professor an d. Universität in St. Andrews (489).
- Dr. Maurice Bloomfield, Prof. an d. John Hopkins University, Baltimore, Md. U. S. A. (999).
- Dr. Edmund Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
- Dr. Fr. Bullmann, Prof. a. D. in Wittenhausen an d. Werra (123).
- A. Bourguin, Pastor, Val-de-Bain (Ardèche), Frankreich (1008).
- Dr. Peter von Bracke in Jena (906).
- M. Fredrik Brag, Adjunkt an d. Univ. in Lund (441).
- Dr. Edw. Brandes in Kopenhagen (764).
- Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary, New York (725).
- Dr. Ebbe Gustav Brüg, Bischof von Linköpingstift in Linköping (750).
- J. P. Broch, Prof. der semit. Sprachen in Christiania (407).
- Dr. H. Brugsch-Bey in Berlin (776).
- Kmt. E. Brunsow in Vevay (1009).
- Lic. Dr. Karl Buhde, Professor an der ex-theol. Facultät in Bonn (917).
- Ernest A. Budge B. A., Assist. Departm. Orient. Antiqu. Brit. Mus. London (1035).
- Dr. Rudis, Cand. theol. in Halle (1044).
- Ernst Buhl, Prof. der alttestamentl. Wissenschaft u. d. Univ. in Kopenhagen (920).
- Freiherr Guido von Cail, k. k. Österreich-ungar. Legationssecretär in Constantinopel (822).
- L. C. Casarrelli, M. A., St. Bede's College, Manchester (910).
- Alfred Caspari, Studienlehrer an dem Kgl. Bayer. Militärbildungsanstalten in München (919).
- Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).
- David Castelli, Prof. des Hebr. am R. Istituto di studi superiori in Florenz (812).
- Dr. P. D. Chantepie de la Saussaye, Prof. der Theol. in Amsterdam (959).
- Dr. D. A. Chvolsen, Prof. d. hebr. Spr. u. Literatur an der Univers. in St. Petersburg (292).
- Hyde Clarke Esq., Mitglied des Anthropolog. Instituts in London (901).
- Lic. Dr. Carl Heier, Cornill, Docent an der Univ. und Repetent am Seminarium Philippleum in Marburg (885).
- Heinrich Graf von Coudenhove in Wien (957).
- Edw. Bylos Cowell, Professor d. Sanskrit an d. Universität Cambridge (410).
- Rev. Dr. Mich. John Cramer, Ministerresident der Verein. Staaten von Nord-Amerika in Bern (695).
- Dr. Sam. Ivoe Curlliss, Prof. am theol. Seminar in Chicago (923).
- Dr. Georg Curtius, Geh. Hofrath, Prof. d. class. Philologie an d. Univ. in Leipzig (530).
- Robert N. Cust, Barrister-at-law, late Indian Civil Service, in London (844).
- Dr. Ernst Georg Wilhelm Deecke, Rector des kais. Lyceums in Strassburg (742).
- Dr. Berth. Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena (753).
- Dr. Franz Delitzsch, Geh. Kirchenrath und Prof. d. Theologie an d. Univ. in Leipzig (133).
- Dr. Friedrich Delitzsch, Prof. an d. Univ. in Leipzig (948).

- Herr Dr. Hartwig Darenbourg, Prof. an der École spéciale des langues orientales vivantes in Paris (666).
- Dr. F. B. Dietariet, Prof. der arab. Lit. in Berlin (72).
 - Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Berlin (260).
 - Dr. Otto Donner, Prof. d. Sanskrit u. d. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors (654).
 - Sam. R. Driver, Fellow of New College in Oxford (858).
 - Dr. Johannes Dümichen, Professor an der Univ. in Strassburg (708).
 - Frank W. Eastlake, stud. or. in Bonn (945).
 - Dr. Georg Moritz Ebers, Professor an d. Univ. in Leipzig (562).
 - Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh (763).
 - Dr. Egli, Pastor emerit. in Engdorf b. Zürich (925).
 - Dr. J. Ehni, Pastor emer. in Grief (947).
 - Karl Ehrenberg, stud. phil. u. Z. in Berlin (1016).
 - Dr. Arthur M. Elliott, Prof. an der Univ. in Baltimore (851).
 - Dr. Adolf Erman, Privatdocent an der Univ. in Berlin (902).
 - Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith (641).
 - Waldemar Eitel, cand. theol. in Königsb. bei Dramburg in Pommern (1013).
 - Prof. Dr. Julius Euting, Bibliothekar d. Univ.-Bibl. in Strassburg (614).
 - Edmond Fagnan, attaché à la Bibliothèque Nationale, Paris (963).
 - Dr. Fredrik A. Fehr, Prediger in Stockholm (864).
 - Hermann Feigl, Ammannsitz a. d. k. k. Universitätsrath in Wien (1046).
 - C. Feindt, Dragomanats-Eleve bei der k. deutschen Gesandtschaft in Peking (836).
 - Dr. Winand Fell, Religionslehrer am Marzellen-Gymnasium in Geln (703).
 - Dr. Victor Fleigl in Graz (976).
 - Fr. Fraidl, Prof. d. Theol. in Graz (980).
 - Dr. Ernst Frankel, Gymnasialoberlehrer in Dresden (859).
 - Dr. Ludwig Fritze, erster Seminarlehrer in Drossen (1041).
 - Major George Fryer, Madras Staff Corps, Deputy Commissioner in Rangum (916).
 - Dr. Alois Ant. Führer, Prof. of Sanskrit, St. Xavier College, High School, Bombay (973).
 - Dr. Julius Fürst, Rathh. in Mannheim (956).
 - Dr. H. G. C. von der Gabelente, Prof. an d. Univ. in Leipzig (582).
 - Dr. Charles Gairner in Oxford (631).
 - Dr. Richard Garbe, Professor an d. Univ. in Königsberg (904).
 - Gustave Gareaux in Paris (621).
 - Dr. Louis Gautier, Prof. der alttest. Theologie in Lausanne (872).
 - Dr. Wilhelm Geiger, Studienlehrer in Neustadt a/H., Rheinpfalz (920).
 - Dr. H. Geizer, Prof. an der Univ. in Jena (958).
 - Rudolf Geyer, stud. phil. in Wien (1025).
 - Dr. Hermann Gies, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (760).
 - Lic. Dr. F. Glaschrecht, Dozent an der Univ. in Greifswald (877).
 - Dr. J. Glidemelster, Prof. der morgenl. Spr. an d. Univ. in Bonn (20).
 - Rev. Dr. Glushburg in Virginia Water, St. Ann's Heath, Chiswick (Sussex) (718).
 - Wladimir Girgass, Prof. d. Arabischen bei der orient. Facultät in St. Petersburg (775).
 - K. Glasser, Professor am k. k. Gymnas. in Wien (968).
 - Dr. Siegfried Goldschmidt, Professor an d. Univ. in Strassburg (693).
 - Dr. Ignaz Goldsieber, Dozent an d. Univ. und Secrerär der israelit. Gemeinde in Budapest (756).
 - Dr. R. A. Gosche, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
 - Rev. Dr. P. W. Gotch in Bristol (525).
 - Lic. Dr. Julius Grill, Ephorus am theol. Seminar in Mannheim, Württemberg (780).
 - Lic. Dr. B. K. Grossmann, Superintendent in Grimma (67).
 - Dr. Wilh. Grube, am Ethnol. Mus. in Berlin (921).

- Herr Dr. Max Grünbaum in München (459).
 - Dr. Max Th. Geisert, Professor an d. Univ. in Prag (873).
 - Ignaz Guidl, Prof. des Hebr. und der semit. Spr. in Rom (819).
 - Jonas Gurland, Hofrath und Magister in Nowomoskowsk (771).
 - Lde. Herrn. Guthe, Dozent an der Univ. in Leipzig (919).
 - Dr. Herrn. Alf. von Gutschmid, Prof. an der Univ. in Tübingen (367).
 - Rev. Robert Gwynne in London (1040).
 - Dr. Julius Haas, Hausarzt in Dresden (595).
 - S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielefeld (551).
 - J. Halévy, in Paris (845).
 - Dr. P. J. van den Ham, Prof. an d. Univ. in Groningen (941).
 - Anton Freiherr von Hammer-Eke, k. u. k. Geh. Rath in Wien (397).
 - Dr. Alb. Harkavy, Professor d. Gesch. d. Orients an der Univ. in St. Petersburg (676).
 - Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen (881).
 - Dr. Martin Hartmann, Kanzler-Drägermeister bei dem k. deutschen Consulat in Beirut (802).
 - Dr. M. Heidenheim, theol. Mitglied des königl. College in London, d. Z. in Zürich (570).
 - Dr. Joh. Heller, Rector des Collegiums in Pressburg (965).
 - Dr. G. F. Hertberg, Prof. an d. Univ. in Halle (359).
 - Dr. K. A. Hille, Arzt am königl. Krankenhaus in Dresden (274).
 - Dr. A. Hillebrandt, Professor an der Univ. in Breslau (950).
 - K. Himly, kais. Dolmetscher a. D. in Halberstadt (567).
 - Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (438).
 - Dr. Val. Hintner, Professor am akad. Gymnasium in Wien (806).
 - Dr. Hartwig Hirschfeld in Berlin (955).
 - Dr. Reinhard Hoerning, Assist. Ms. Dep. British Museum, London (1001).
 - Dr. A. F. Rudolf Hearnle, Principal Cathedral Mission College, Calcutta (818).
 - Lde. C. Hoffmann, Pastor in Franendorf, Reg.-Bez. Seettin (816).
 - Joh. Hollenberg, Gymnasialoberlehrer in Bielefeld, Rheinprov. (972).
 - Adolf Holtsmann, Prof. am Gymn. u. Privatdozent an d. Univ. in Freiburg (934).
 - Dr. Fritz Hummel, Secretär an der Hof- und Staatsbibliothek und Dozent an d. Univ. in München (841).
 - Dr. Edw. Hopkins, Columbia University, New York City, U. S. A. (992).
 - Dr. M. Th. Houtama, Adj. Int. Leg. Wars. in Leiden (1002).
 - Clément Huart, Drägermeister der französischen Genesellschaft in Constantinopel (1036).
 - Dr. A. V. Huber, in München (960).
 - Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg (779).
 - Dr. Eugen Hultsch, Doc. a. d. Univ. in Wien (940).
 - Dr. Christian Smuck Hurtgrove in Leiden (1019).
 - Dr. Hermann Jacoby, Prof. an der Akademie in Münster (791).
 - Dr. G. Jahn, Dozent an der Univ. u. Oberlehrer am Kölln. Gymn. in Berlin (810).
 - Dattar Jamschji Minooherji, Parsi Highpriest in Bombay (1030).
 - Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg (815).
 - Dr. P. de Jong, Prof. d. morgenl. Sprachen an d. Univ. in Utrecht (427).
 - Dr. B. Jägl, Prof. d. klassischen Philologie u. Literatur und Director des philol. Seminars an d. Univ. in Innsbruck (149).
 - Dr. Ferd. Jüstl, Prof. an d. Univ. in Marburg (561).
 - Dr. Abe. Wlth. Theod. Juxenboll, Prof. des Arabischen in Bonn (592).
 - Dr. Adolf Kaegi, Professor am Gymnasium und Doc. an der Univ. in Zürich (1027).
 - Dr. Isidor Kallisch, Rabbiner in Newark, N. J., N. America (964).
 - Dr. S. J. Kämpf, Prof. an der Universität in Prag (765).

- Herr Dr. Adolf Komphausen, Prof. an d. evang.-theol. Facultät in Bonn (402).
- Dr. Simon Kautz in Lugos, Ungarn (698).
 - Dr. Joseph Karabacek, Professor an d. Univ. in Wien (651).
 - Allen Kaufmann, Prof. an Gymnasium in Luxemb. (967).
 - Dr. David Kaufmann, Prof. an der Landes-Rabbinerschule in Budapest (892).
 - Dr. Fr. Kaulen, Prof. an d. Univers. in Bonn (500).
 - Dr. Emil Kautzsch, Kirchenrath, Prof. an der Univ. in Tübingen (621).
 - Pastor Kayser in Mentsch bei Königsberg bei Magdeburg (1039).
 - Dr. Camille Kellner, Oberlehrer am königl. Gymn. in Zwickau (709).
 - Dr. H. Kern, Professor an d. Univ. in Leiden (936).
 - Lic. Dr. Konrad Keseler, Dozent der Theologie und der orient. Spr. und Repetent an d. Univ. in Marburg (875).
 - Dr. Franz Kiehlhorn, Prof. an d. Univ. in Göttingen (1022).
 - Dr. H. Kiepert, Prof. an d. Univ. in Berlin (718).
 - Rev. T. L. Kingsbury, M. A. Easton Royal Pewsey (727).
 - Dr. M. Kleinroth, Gymnasiall. in Altona (902).
 - Dr. Johannes Klatt in Berlin (878).
 - Dr. G. Klein, Rabbiner in Stockholm (931).
 - Rev. F. A. Klein in Sigmaringen (912).
 - Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theologie in Berlin (495).
 - Dr. Heinrich Aug. Klostermann, Prof. d. Theologie in Kiel (741).
 - Dr. Friedrich Knauer, Magister in Tübingen (1031).
 - Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Erlangen (619).
 - Dr. Kaufmann Köhler, Rabbiner in New-York (723).
 - Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest (656).
 - Dr. Alexander Kohut in Grosswardein, Ungarn (657).
 - Lic. Dr. Edward König, Dozent an der Univ. u. Oberlehrer an der Thomasschule in Leipzig (691).
 - Dr. J. König, Prof. d. A. T. Literatur in Freiburg im Breisgau (645).
 - Dr. Rudolf Krasner, prakt. Arzt in Hamburg (728).
 - Dr. Ludolf Krichl, Geh. Hofrath, Prof. an d. Univ. und Oberschultheissr. in Leipzig (1044).
 - Dr. Mich. Jos. Krüger, Domprobst in Frauenburg (454).
 - Dr. Abr. Kuenen, Prof. d. Theologie in Leiden (827).
 - Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München (712).
 - Dr. E. Kurz, Gymnasiallehrer in Burgdorf, Cant. Bern (761).
 - Graf Géza Károly von Oradea in Budapest (656).
 - Dr. Paul Bernard Lacome, Prof. des Bibliothekswesens der Kaiserl. Provinz des Dominikanerordens, u. Z. in Voldersbrück, Tirol (1028).
 - W. Lagna, w. Staatsrath, Exc. Professor in Holognien (691).
 - Dr. J. P. N. Land, Prof. in Leiden (464).
 - Dr. W. Landau, Oberbibliothekar in Dresden (412).
 - Dr. S. Landauer, Dozent an der Univ. in Straßburg (882).
 - Dr. Carlo Landberg, u. Z. auf Reisen in Arabien (1043).
 - Dr. Carl Lang, Lehrer an der Victoriaschule in Aschen (1000).
 - Dr. Charles R. Lanman, Prof. des Sanskrit, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, N.-Americas (897).
 - Fausto Lasinio, Prof. der orient. Sprachen an d. Univ. in Florenz (905).
 - Dr. Lauer, Regierungs- u. Schulrath in Merseburg (1012).
 - Dr. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg (868).
 - Dr. Oscar von Lemm, in St. Petersburg (1026).
 - Dr. John M. Lennard, Professor of Greek and Comparative Philology in the State University of Cincinnati, U. S. A. (725).
 - Dr. Ernst Lennemann in Oxford (1021).
 - Right Rev. Dr. J. B. Lightfoot, Bishop of Durham Auckland Castle, Bishop Auckland (647).

- Herr *Giacomo Lignani*, Professor der orient. Spr. in Rom (555).
- Dr. *Arthur Lincke* in Paris (942).
 - Dr. *Bruno Lindner*, Dozent an der Univ. in Leipzig (952).
 - Dr. *J. Löhle*, Kirchenth in Althausburg (32).
 - Dr. *L. Louwe*, Seminardirector, Examinator der orient. Sprachen im Royal College of Preceptors in Brüssel (501).
 - Dr. *Immanuel Löw*, Oberabbim in Sengedin (978).
 - Dr. *Wilhelm Lutz* aus Cassel (1007).
 - Dr. *Alfred Ludwig*, k. k. Ordentl. Univ.-Ordentl. Professor in Prag (1006).
 - *Jacob Lütke*, Cand. orient. in St. Petersburg (865).
 - *A. Lütkenkirchen*, Stud. orient. in Düren (870).
 - *C. J. Lyall*, R. S. C. in London (922).
 - Dr. *G. Lyon* in Cambridge, Mass., U. S. America (1004).
 - Dr. *E. I. Maguus*, Prof. an d. Univ. in Breslau (209).
 - *David Samuel Mazzuchetti*, Fellow of New College, Oxford (1024).
 - *Lie Karl Marti*, Pfarrer in Buns, Baselland, und Doc. d. Theol. u. d. Univ. in Basel (943).
 - *Abbe P. Martin*, Prof. an der kath. Univ. in Paris (782).
 - Dr. *B. F. Matthes*, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft in Haag (270).
 - Dr. *J. P. M. Cardy*, Professor, Princeton, New Jersey, N.-A. (1020).
 - Dr. *A. P. von Mehren*, Prof. der orient. Sprachen in Kopenhagen (240).
 - Dr. *Ludwig Mendelssohn*, Staatsrath, Prof. an d. Univ. in Dorpat (895).
 - Dr. *A. Mera*, Professor d. Theologie in Heidelberg (337).
 - Dr. *Ed. Meyer*, Dozent an der Univ. in Leipzig (898).
 - Dr. *Leo Meyer*, k. russ. w. Staatsrath und Prof. in Dorpat (724).
 - Dr. *Friedr. Meurer*, Professor in Angsburg (604).
 - Dr. *Ch. Michel*, Dozent an der Univ. Lüttich (954).
 - Dr. *J. P. Minayoff*, Prof. an der Univ. in St. Petersburg (630).
 - Dr. *O. P. von Möllendorff*, kais. deutscher Viceconsul in Hongkong (986).
 - *P. G. von Möllendorff*, kais. deutscher Viceconsul in Shanghai (690).
 - Dr. und *A. D. Mordimann* in Constantinopel (981).
 - Dr. *J. H. Mordimann*, Dragoman bei der kais. deutschen Botschaft in Constantinopel (807).
 - Dr. *Ferd. Mühlau*, Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (563).
- Sir *William Muir*, K. C. S. I., LL. D., in London (457).
- Herr *Dr. Aug. Müller*, Professor an d. Univ. in Königsberg (682).
- Dr. *D. H. Müller*, Professor an der Univ. in Wien (824).
 - Dr. *Ed. Müller*, The University College of South Wales and Monmouthshire Cardiff (824).
 - Dr. *Abr. Nagel*, Rabbiner in Wronke (594).
 - Dr. *Eberh. Neelle*, Gymnasialprofessor in Ulm (805).
 - Dr. *B. Neteler*, Vicar in Osthevern (833).
 - Dr. *Karl Joh. Neumann* in Halle u. d. S. (982).
 - Dr. *John Nicholson* in Penrith, England (300).
 - Dr. *George Karl Niemann*, Professor in Delft (547).
 - Dr. *Friedrich Nippold*, Professor d. Theol. in Bonn (594).
 - Dr. *Nicolau Nitulescu*, Professor in Bukarest (673).
 - Dr. *Theod. Noidake*, Prof. d. orient. Spr. in Strassburg (433).
 - Dr. *J. Th. Nördling*, Professor in Upsala (523).
 - Dr. *Gen. Wilh. Nitzsch* in Berlin (730).
 - Dr. *W. Nowack*, Professor d. Theol. in Strassburg (582).
 - Dr. *Johannes Obaydick*, Gymnasial-Director in Brestau (628).
 - Dr. *H. Oldenberg*, Prof. an der Univ. Berlin (995).
 - Dr. *Jules Oppert*, Membre de l'Institut, Prof. am Collège de France in Paris (602).
 - Dr. *Conrad von Orzelli*, Professor an d. Univers. in Basel (707).
 - Dr. *Georg Orzeler*, Gymnasiallehrer in München (856).

XXXVIII Verzeichniss der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.

Herr August Palm, Professor in Mannheim (794).

- Keropé Patkianian Exc. kais. russ. wickl. Staaterath und Professor an d. Univ. in St. Petersburg (544).
- Dr. C. Pauli, Rector der Höheren Bürgerschule in Ulm (987).
- Z. Consiglieri Pedrosa, Prof. de Historia na Cursa Superior de Letras in Lissabon (975).
- Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in München (540).
- Dr. E. D. Perry, Columbia College, New York (1042).
- Prof. Dr. W. Pertsch, Geh. Hofrath, Oberbibliothekar in Gotha (329).
- Darabshah Dastur Peshktonji Behramji, B. A. Avesta und Pahlavi Scholr, Sir Jamsetji Z. College, Parsi Highpriest, Wadia Peritemple Chaudanawadi, Bombay (1029).
- Rev. John Peters, Ph. D. in New York (296).
- Peter Peterson, Professor d. Samarit in Bombay (789).
- Dr. W. Petr. & k. Prof. der alttestamentl. Exegese und der semit. Philologie an d. Univ. in Prag (388).
- Dr. Friedz. Wilh. Mart. Philipp, Professor an d. Univ. in Rostock (639).
- Rev. Geo. Philipp, D. D., President of Queen's College in Cambridge (720).
- Dr. Bernhard Pick, ev. Pfarrer in Alleghany, Pa. (918).
- Dr. Richard Pischmann, Custos der Kön. und Univ.-Bibliothek in Breslau (201).
- Theophilus Goldridge Pincher, 1st Class Assistant, British Museum, London (1017).
- Dr. Richard Pischel, Prof. an der Univ. in Kiel (796).
- Dr. Plasberg, Gymnasialdirector in Sobornhelm, Rheinpr. (969).
- Stanley Lane Poole, M. R. A. S., in London (907).
- George U. Pope, D. D., in Bangalore (643).
- Dr. Geo. Fr. Franz Praetorius, Prof. an d. Universität in Breslau (685).
- Justin V. Pražek, K. K. Professor in Klatna, Böhmen (1032).
- Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn (644).
- M. S. Rabener, Directionsleiter an der israelit. deutsch-rumänischen Central-Hauptschule und Director des Neschotrachen Waiseninstituts in Jassy (797).
- Dr. Wilhelm Radloff, Prof. in Kasan (635).
- Julius Rainier, Prof. d. Theol. u. Stiftsbibliothekar in Zierz, Ungarn (966).
- Edward Rehatsek Esq. in Bombay (914).
- Loe Dr. Rehncke, Pastor in Jerusalem (871).
- Dr. Leo Reinsch, Professor an d. Universität in Wien (479).
- Dr. Lorenz Reinke, Privatgelehrter und Rittergutsbesitzer auf Langforden im Graubiergth. Oldenburg (510).
- Dr. E. Renan, Mitglied des Instituts, Prof. der Sem. Sprachen an der Sorbonne in Paris (433).
- Dr. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
- Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
- Dr. Charles Rice, Chemist Department Public Charity & Corr., New York (887).
- Dr. E. Risch, Prof. d. Theol. in Halle (612).
- Fr. Risch, cand. theol. in Walsheim bei Landau (1005).
- Dr. James Robertson, Professor of Orient. Languages in Glasgow (958).
- Dr. Joh. Roediger, Bibliothekar der Kön. und Univ.-Bibliothek in Königsberg (745).
- Dr. Albert Röhr, Docent an der Univ. in Bern (857).
- Gustav Rösch, ev. Pfarrer in Hermaringen u. d. Brenz (922).
- Baron Victor von Rosen, Prof. an der Universität in St. Petersburg (751).
- Loe Dr. J. W. Rothstein, Gymnasiall. in Elberfeld (915).
- Dr. Franz Röhl, Prof. an der Univ. in Königsberg (880).

Herr Lic. Dr. Victor Rysael, Dozent an d. Univ. u. Oberlehrer am Nicolai-Gymnasium in Leipzig (869).

- Dr. med. Saad in Chauskein bei Bagdad (1946).
- Dr. Ed. Sachau, Prof. d. morgenl. Spr. an der Univ. in Berlin (660).
- Mag. Carl Seemann, Bibliothekar d. k. Univers. zu St. Petersburg (773).
- Dr. Carl Sandrecki in Passau (559).
- Archibald Henry Sayce, M. A. Prof. u. d. Univ. in Oxford (762).
- Dr. A. F. Graf von Schaack, großherzogl. mecklenburg-schwerin. Legationsrath und Kammerherr, in München (322).
- Ritter Ignaz von Schäffer, k. k. Oesterreich-ungar. bevollmächtigter Minister u. auserord. Gesandter in Washington, U. S. A., und Generalkonsul für Egypten in Kairo (372).
- Dr. Wilhelm Schenz, königl. Lycealprofessor in Regensburg (1018).
- Celestino Schiaparelli, Ministerialrath und Prof. des Arab. an der Univ. in Rom (777).
- A. Houtum-Schindler, General in persischen Diensten, General-Inspector der Telegraphen, Teheran (1010).
- Dr. Emil Schlagintweit, Assessor in Kitzingen (626).
- O. M. Freiherr von Schlecht-Weschröd, k. k. Hofrath in Wien (272).
- Dr. Konstantin Schlotmann, Prof. d. Theol. in Halle (346).
- Dr. Otto Schmid, Prof. d. Theologie in Luzern (938).
- Dr. Johannes Schmidt, Prof. an der Univ. Berlin (994).
- Dr. Wold. Schmidt, Prof. d. Theol. an d. Univers. in Leipzig (620).
- Dr. Leo Schneider, Prof. der Theologie an d. Univ. in Prag (862).
- Dr. George H. Schodde, Prof. an d. Capital University, Columbus, Ohio, U. S. A. (900).
- Dr. W. Schott, Professor an d. Universität in Berlin (616).
- Dr. Eberhard Schrader, Prof. an der Univ. in Berlin (633).
- Dr. W. Schramm in Bonn (976).
- Dr. Paul Schröder, Dolmetscher bei der kais. deutsch. Botschaft in Constantinopel (700).
- Dr. Leopold v. Schroeder, Dozent an der Univ. in Dorpat (905).
- Dr. Fr. Schröding, Gymnasiallehrer in Wismar (306).
- Dr. Schulte, Prof. in Paderborn (706).
- Dr. Martin Schultze, Rector des Realgymn. in Oldesloe (750).
- Emile Senart in Paris (681).
- Dr. Chr. F. Seybold, cand. theol. in Heilbronn (1012).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
- Dr. K. Siegfried, Prof. der Theologie in Jena (692).
- Dr. J. P. Six in Amsterdam (589).
- Dr. Rudolf Smet, Prof. an der Univ. in Basel (843).
- Henry P. Smith, Prof. an Lane Theological Seminary in Cincinnati (918).
- Dr. R. Payne Smith, Dean of Canterbury (756).
- Dr. W. Robertson Smith, Lord Almoner's Professor of Arabic an d. Univ. in Cambridge (787).
- Dr. Alb. Sooin, Prof. an d. Univers. in Tübingen (661).
- Dr. Arthur Fehr. von Soden, Prof. in Rastlingen (848).
- Dr. J. G. Sommer, Prof. d. Theol. in Königsberg (303).
- Donh. Dr. Karl Somogyi in Budapest (721).
- Dr. Rudolf von Sowa, K. K. Gymnasiallehrer in Mährisch Trübau (1039).
- Dr. F. Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Erlangen (50).
- Dr. Samuel Spitzer, Obes-Rabbiner in Essek (798).
- Dr. William O. Spruill, Prof. an der Univ. Cincinnati, Ohio (208).
- Dr. Bernhard Stade, Prof. der Theologie in Gießen (831).
- R. Stark, Prof. d. Theol. u. d. Univ. in Bern (698).
- Dr. Helur, Steiner, Professor d. Theologie in Zürich (640).
- P. Placidus Steininger, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-Abtei Admont (861).

- Herr Dr. J. H. W. Steinnordh, Consistorialrath in Lissabon (447).
 - Dr. M. Steinschneider, Schulldirektor in Berlin (173).
 - Dr. H. Steinhilf, Prof. der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Berlin (424).
 - Dr. Lud. von Stephanj Exr., k. russ. wirkl. Geheimrath und Akademiker in St. Petersburg (63).
 - Dr. J. G. Stickel, Geh. Rath, Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
 - G. Stiller, Director des Franciscans in Zerbst (364).
 - K. Rob. Stigeler, Rector in Reims (745).
 - Dr. Hermann L. Strack, Prof. d. Theol. in Berlin (977).
 - J. J. Straumann, Pfarrer in Matten bei Basel (819).
 - Dr. F. A. Strauss, Superintendent u. königl. Hofprediger in Potsdam (295).
 - Victor von Strauss und Torney Exr., Wirkl. Geh. Rath in Dresden (119).
 - Georges D. Surack, Druggman des k. deutschen Consulate in Beirut (1014).
 - Aron von Szilady, reform. Pfarrer in Hala, Klein-Kumanien (807).
 - A. Tappesberg, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
 - C. Ch. Taschnitz, Buchhändler in Leipzig (228).
 - Dr. Franz Tenfel, a. d. Grossherzogl. Bibliothek in Karlsruhe (1025).
 - Dr. Emilio Tess, ordentl. Prof. an d. Univ. in Pisa (444).
 - T. Theodores, Prof. der morgenl. Sprachen am Owen's College in Manchester (624).
 - Dr. G. Thihaut, Principal, Bonares College in Bonares (781).
 - Dr. J. H. Thiesen, Dozent an der Univ. in Berlin (289).
 - Alex. Thompson, sind. Mag. an der Univ. in St. Petersburg (885).
 - Dr. H. Thorbecke, Professor an d. Univ. in Heidelberg (403).
 - Dr. C. P. Tiele, Professor an der Univ. in Leiden (847).
 - W. von Tiesenhausen, Exr., kais. russ. wirkl. Staatsrath in St. Petersburg (302).
 - Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Spen, Canton Bern (135).
 - Dr. Triebner, Gymnasiallehrer in Frankfurt a. M. (937).
 - Dr. E. Trumpp, Prof. an der Univ. in München (408).
 - Dr. P. M. Tschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
 - C. W. Uhde, Prof. u. Medicinalrath in Braunschweig (291).
 - Dr. H. Uhle, Gymnasialprofessor in Dresden (954).
 - Dr. Max Uhle, Assistent am Kgl. Ethnol. Museum in Dresden (984).
 - Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (650).
 - Dr. J. J. Ph. Valaton, Prof. d. Theol. in Groningen (130).
 - Dr. Hermann Vamberg, Prof. an d. Univ. in Budapest (672).
 - Dr. Will. Valck, Statur, u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (536).
 - Lic. K. Dr. Vollers, Assistent an d. Königl. Bibliothek in Berlin (1037).
 - Dr. Marinus Ant. Gish. Voratmann, emer. Prediger in Gouda (246).
 - G. Vortmann in Triest (245).
 - Dr. Jakob Wackernagel, Professor an d. Univ. Basel (921).
 - Rev. A. William Watkins, M. A., King's College, London (821).
 - Dr. A. Weber, Professor an d. Univ. in Berlin (193).
 - Dr. G. Well, Professor der morgenl. Spr. an der Univ. in Heidelberg (29).
 - Dr. H. Weiss, Prof. der Theol. in Braunschweig (944).
 - Dr. J. B. Weiss, Professor der Geschichte an d. Univ. in Graz (615).
 - Dr. J. Wellhausen, Prof. an d. Univ. in Halle (832).
 - Dr. Heinrich Wenzel, a. Z. in Hernhut (974).
 - Dr. Joseph Werner in Frankfurt a. M. (609).
 - Lic. H. Wess, Prediger in Berlin (799).
 - Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul a. D. in Berlin (47).
 - Rev. Dr. William Wickes, Prof. in Oxford (684).
 - Dr. Alfred Wiedemann, Doc. an d. Univ. in Bonn (898).
 - E. W. E. Wiedfeldt, Pfarrer in Estdt bei Gardlegen (404).
 - Dr. Eng. Wilhelm, Professor in Jena (744).

- Herr Mosler Williams, Professor des Sanskrit an der Univ. in Oxford (529).
 - Dr. Ernst Windisch, Professor an d. Univ. in Leipzig (137).
 - Fürst Ernst zu Windisch-Grätz, k. k. Oberst in Wien (880).
 - Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (283).
 - Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer in Tübingen (29).
 - Rev. Charles H. H. Wright, D. D., M. A., Ph. D., in Belfast (555).
 - W. Aldis Wright, B. A., in Cambridge, Trinity College (556).
 - Dr. C. Aug. Wünsche, Oberlehrer an d. Rathsschule in Dresden (629).
 - Dr. H. F. Wüstenfeld, Professor und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (13).
 - Dr. J. Th. Zanker, Privatdozent in Thum, Sachsen (59).
 - Dr. Heinrich Zimmer, Prof. an der Univ. Greifswald (271).
 - Dr. L. Zuntz, Seminardirector in Berlin (70).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

Das Veitel-Heine-Ephraim'sche Beth ha-Midrash in Berlin.

Die Stadtbibliothek in Hamburg.

- Bodleiana in Oxford.
- Universitäts-Bibliothek in Leipzig.
- Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek in Strassburg.
- Fürstlich Hohenzollern'sche Hofbibliothek in Sigmaringen.
- Universitäts-Bibliothek in Gießen.

Das Rabbiner-Seminar in Berlin.

The Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay

Die Universitäts-Bibliothek in Utrecht.

- Königl. Bibliothek in Berlin.
- Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg.
- K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag.
- Universität in Edinburgh.
- Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau.
- Königl. Universitäts-Bibliothek in Berlin.
- Bibliothek des Benedictinerstifts St. Bonifat in München.
- Universitäts-Bibliothek in Amsterdam.
- Nationalbibliothek in Palermo.
- Kaiserl. Universitätsbibliothek in St. Petersburg.
- Königl. Universitätsbibliothek in Greifswald.
- Königl. Universitätsbibliothek in Kiel.

Der Mendelssohn-Verein in Frankfurt a. M.

Die Universitäts-Bibliothek in Basel.

The Union Theological Seminary in New York.

**Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute,
die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch stehen.**

1. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
3. Die Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.
4. The Bombay Branch of the Royal Asiatic Society in Bombay.
5. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
6. Die Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
7. Das Real Istituto di Studi superiori in Florenz.
8. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
9. Der Historische Verein für Steiermark in Graz.
10. Das Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandisch Indië in Haag.
11. Das Censorium der Universität in Leiden.
12. Die Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London.
13. Die Royal Geographical Society in London.
14. Das Musée Guimet in Lyon.
15. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
16. Die American Oriental Society in New Haven.
17. Die Société Asiatique in Paris.
18. Die Société de Géographie in Paris.
19. Die Société académique indo-chinoise in Paris.
20. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
21. Die Kais. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
22. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
23. Die K. Accademia dei Lincei in Rom.
24. The North China Branch of the Royal Asiatic Society in Shanghai.
25. The Smithsonian Institution in Washington.
26. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien.
27. Die Numismatische Gesellschaft in Wien.
28. Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas.

Verzeichniß der auf Kosten der Deutschen Morgen- ländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern: I—XXXVII. Band. 1847—83. 198 *M.* (I. & *M.* II—XXI. & 12 *M.* XXII—XXXVII. & 15 *M.*)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (Ister und Ister Band). 8. 1846—47. 5 *M.* (1845. 2 *M.* — 1846. 2 *M.*)

Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.*)

Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 1 *M.* 20 *Pf.*)

Da von Bd. I—7 u. II—18 der Zeitschrift nur noch eine geringe Anzahl von Exemplaren vorhanden ist, können diese nur noch zu dem vollen Ladenpreise abgegeben werden. Bd. 8, 9, 10, 26 und 27 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift und zwar diese auch dann nur noch zum vollen Ladenpreise. Vom 21. Bande an werden einzelne Jahrgänge oder Hefen an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 26 und 27, welche nur noch mit der ganzen Serie, und zwar zum vollen Ladenpreise (& 15 *M.*) abgegeben werden können. Exemplare der Hefen 3 und 4 d. 26. Bandes stehen einzeln noch zu Diensten.

Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gutsch.* 8. 1868. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)

Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gutsch.* Heft I. 8. 1871. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)

Supplement zum 33. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für October 1876 bis December 1877, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin*. 2 Hefte 8. 1879. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.*)

(NB. Diese beiden Hefte werden getrennt nicht abgegeben.)

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1878, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *Albert Socin*. I. Hälfte. 8. 1880. — II. Hälfte. 8. 1883 (I. & II. Hälfte complet: 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*))

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1879, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1881. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 50 *Pf.*)

Supplement zum 34. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1880, von Dr. *Ernst Kuhn* und Dr. *August Müller*. 8. 1883. 4 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.*)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 2 Nummern). 1859. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 11 *M.* 25 *Pf.*)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln;

[Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von F. Windischmann. 1857. 2 M. 40 Pf. (Für Mithgl. der D. M. G. 1 M. 80 Pf.) Vergriffen].

Nr. 2. Al Kindi genannt „der Philosoph der Araber“. Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von G. Flügel. 1857. 1 M. 80 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 20 Pf.)

Nr. 3. Die fünf Gāthās oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von M. Haug. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gāthā ahavadi) enthaltend. 1858. 6 M. (Für Mithgl. d. D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 4. Ueber das Qatrunjaya Māhātmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jalna. Von A. Weber. 1858. 4 M. 50 Pf. (Für Mithgl. d. D. M. G. 3 M. 40 Pf.)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von Rich. Adlb. Lepsius. 1859. 4 M. 50 Pf. (Für Mithgl. der D. M. G. 3 M. 40 Pf.)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. II. Band (in 5 Nummern). 1862. 8. 30 M. 40 Pf. (Für Mitglieder d. D. M. G. 22 M. 80 Pf.)

Nr. 1. Hermon Pastor. Aethiopice primum editis et Aethiopica latine versis. Ant. d'Abbadie. 1860. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 2. Die fünf Gāthās des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von M. Haug. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen, enthaltend die Classen der Häuptlinge von Zehn-ad-din Kādm Ibn Kāilūbugā. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von G. Flügel. 1862. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von G. Flügel. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 M. 40 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 80 Pf.)

Nr. 5. Kathā Sarit Sāgara. Die Märchensammlung des Sumadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von H. Brockhaus. 1862. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 20 M. 25 Pf.)

Nr. 1. Soe-schu, Schu-king, Schi-king in Mandchulischer Uebersetzung mit einem Mandchu-Deutsches Wörterbuch, herausgegeben von H. Conon von der Gabelentz. 1. Heft. Text. 1864. 9 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M. 75 Pf.)

Nr. 2. — 2. Heft. Mandchu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Nr. 3. Die Post- und Reiseconten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von A. Sprenger. 1. Heft. 1864. 10 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 7 M. 50 Pf.)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von Ad. Fr. Stenzler. 1. Agyalāyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 50 Pf.)

IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 25 M. 20 Pf. (Für Mithgl. d. D. M. G. 18 M. 90 Pf.)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von Ad. Fr. Stenzler. 1. Agyalāyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 25 Pf.)

Nr. 2. Çāntanava's Phitātra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von Fr. Kielhorn. 1866. 2 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 25 Pf.)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. IV. Band. Nr. 3. Ueber die

jüdische Angelologie u. Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus.

Von *Alz. Kohut*. 1866. 2 M. (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 M. 50 Pf.)

Nr. 4. Die Grabschrift des aldenischen Königs Eschmun-dar übersezt

und erklärt von *E. Meier*. 1866. 1 M. 20 Pf. (Für Mitglieder der

D. M. G. 20 Pf.)

Nr. 5. Kathā Sarit Sāgara. Die Märchensammlung des Somadeva.

Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *H. Brockhaus*. 1866.

10 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 12 M.)

V. Band. (in 4 Nummern). 1868—1870. 8. 37 M. 10 Pf. (Für

Mitgl. der D. M. G. 27 M. 85 Pf.)

Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache

der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transcription der

Genese mit einer Beilage von *A. Petermann*. 1868. 7 M. 50 Pf. (Für

Mitglieder der D. M. G. 5 M. 65 Pf.)

Nr. 2. Deutsch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blum*. 1868. 5 M.

60 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 7 M. 20 Pf.)

Nr. 3. Ueber das Septaginta von *Albr. Weber*. 1870.

8 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 6 M.)

Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Ab-

handlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten. herausgeg. von

Sem. Kohn. 1876. 12 M. (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 M.)

VI. Band. (in 4 Nummern). 1876—1878. 8. 39 M. (Für

Mitglieder der D. M. G. 29 M. 25 Pf.)

No. 1. Chronique de Joaze le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et

traduction par *P. Martin*. 8. 1876. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G.

6 M. 75 Pf.)

Nr. 2. Indische Hausergeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad.*

Fr. Stenzler. II. Pāraskara. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 M. 60 Pf.

(Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 70 Pf.)

Nr. 3. Polémique und apologetische Literatur in arabischer Sprache

zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten

Inhalts. Von *M. Steinschneider*. 1877. 22 M. (Für Mitglieder der

D. M. G. 16 M. 50 Pf.)

Nr. 4. Indische Hausergeln. Sanskrit und Deutsch herausg. von *Ad. Fr.*

Stenzler. II. Pāraskara. 2. Heft. Übersetzung. 1878. 8. 4 M. 40 Pf.

(Für Mitglieder der D. M. G. 3 M. 30 Pf.)

VII. Band. (in 4 Nummern). 1879—1881. 8. 60 M. (Für

Mitglieder der D. M. G. 45 M.)

No. 1. The Kalpasūtra of Bhadrabāhu, edited with an Introduction,

Notes, and a Prākṛit-Sanskrit Glossary, by *H. Jacob*. 1879. 8. 10 M.

(Für Mitglieder der D. M. G. 7 M. 50 Pf.)

No. 2. De la Métrique chez les Syriens par *M. l'abbé Martin*. 1879.

8. 4 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M.)

No. 3. Annähe aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Uebersetzt

und durch Untersuchungen zur historischen Topographie erläutert von

Georg Hoffmann. 1880. 14 M. (Für Mitgl. d. D. M. G. 10 M. 50 Pf.)

No. 4. Das Septaginta von *Albrecht Weber*.

1881. 8. 22 M. (Für Mitgl. d. D. M. G. 24 M.)

VIII. Band. No. 1. Die Vāṇīśāstraśāstra in den Recen-

sionen des Civadha und eines Ungelehrten, mit kritischem Commentar

herausg. von *Heinrich Uhle*. 1881. 8. 8 M. (Für Mitgl. der D. M. G.

6 M.)

VIII. Band. No. 2. Das Aupapātika Śāstra, erstes Upāṅga der

Jaina. I. Theil. Einleitung, Text und Glossar von *Dr. Ernst Leumann*.

8. 1883. 6 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 4 M. 50 Pf.)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung

nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg.

- von *Ferd. Wüstenfeld*. 1854. 4. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)
- Biblioteca Arabico-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, secondo l'ordine de *Michèle Anzani*. 3 fascicoll. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 3 *M.*)
- Appendice alla Biblioteca Arabico-Sicula per *Michèle Anzani* con nuove annotazioni critiche del *Prod. Fleischer*. 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)
- Die Chroniken der Stadt Mekka, gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld*. 1857—61. 4 Bände. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*)
- Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem editi et apparatus critico instructi *A. Dillmann*. 1861. 4. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)
- Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)
- Firdas. Das Buch vom Fochter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlecht-Wesched.* (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 15 *Pf.*)
- Subhi Bey. Comptes-rendus d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publiée en langue turque, traduit de l'original par *Ottokar von Schlecht-Wesched.* 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 30 *Pf.*)
- The Kāmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright*. 1st Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) IIa—Xth Part. 1865—74. 4. Jeder Part 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 41 *M.* 50 *Pf.*) Xth Part (Indexes). 1882. 4. 16 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 12 *M.*)
- Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. 6 Bände. 1866—73. 8. 180 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 120 *M.*)
- Ibn Jafis Commentar zu Zammachari's Muhsal. Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausg. von *G. Jahn*. 1. Band. 1. Heft. 1876. 2. Heft. 3. Heft. 1877. 4. Heft. 1878. 5. Heft. 1880. 6. Heft. 1882. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)
- II. Band. 1. Heft. 4. 1883. 12 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 8 *M.*)
- Chronologie atlantischer Völker von *Albertini*. Herausg. von *C. Ed. Sachau*. 2 Hefte. 1876—78. 1. 20 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 15 *M.*)
- Malavika und Agnimitra. Ein Drama Kalidasa's in 5 Akten. Mit kritischen und erklärenden Anmerkungen herausg. von *Fr. Bollmann*. 1875. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)
- Mātrayugi Samhitā. herausg. von *Dr. Leopold von Schröder*. Erstes Buch. 1881. 8. 8 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 6 *M.*)
- II. Buch. 8. 1883. 8 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 8 *M.*)
- Katalog d. Bibliothek der Deutschen morgenländ. Gesellschaft. I. Druckschriften und Aethisches. 1880. 8. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)
- II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. 1881. 8. 3 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)



Zu den für die Mitglieder der D. M. G. bestimten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Kritische Beiträge zur süd-arabischen Epigraphik.

Von

David Heinrich Müller.

Die Herren Joseph und Hartwig Dorenbourg, die praedestinierten Bearbeiter der sabäischen Inschriften für das *Corpus inscriptionum semiticarum*, haben im *Journal asiatique*¹⁾ unter der Ueberschrift *Études sur l'Épigraphie de Yémen* eine Reihe von Studien eröffnet, welche gewissermassen als Vorarbeiten zum *Corpus* angesehen werden wollen. Indem ich diese neuen Mitarbeiter auf diesem noch immer nicht genügend beachteten Gebiete mit Freuden begrüsse, kann ich den Wunsch nicht unterdrücken, dass die Verfasser ihr Versprechen bald einlösen und das für das *Corpus* aufgestapelte Material der Oeffentlichkeit übergeben mögen. Ich erlaube mir auch einige kritische Bemerkungen zu den durch diese Studien angeregten Fragen zu machen und hoffe dadurch einiges zur Aufhellung der dunklen Punkte beizutragen.

I.

Die Studien beginnen mit der Erklärung der Inschrift Hal. 349, welche in al-Baidā im untern Gauß auf einer Stele ausserhalb der Citadelle entdeckt worden, nach Halévy „13 Zeile bustrophedon“ zählt und in hebr. Transliteration also lautet:

	1	←	דְּמִרְעָלִי וְחָדָר
→	2		וְיָ רִטְס וְתִוְרִי
	3	←	תָּךְ אֲבֹדָר כִּרְבַּב
	4	←	כֵּן כִּרְבֵּאֵל הֵן
→	5		רִטְס נֶחֱב לֶאֱב
	6	←	אֵל וְאֵל יְהוֹסֵר
	7	←	דְּרִלְעִלְתָּהָ לִסְבֵּא
→	8		רֵב . הֶבֶא סְקִשֵּׁנ

1) VII. Serie tome XIX (Avril-Mai-Juin 1882) p. 361 seq.
Bd. XXXVII.

9	←	בה	עמד	ועלום
10	←	ובסלן	הרוחה	ה
11		ורנה	רוא	חור
12	←	ואל	העמר	כל
13		יקס	אל	בר

Die Verfasser machen mit Recht auf die sonderbare Art des boustrophedon aufmerksam, die darin besteht, dass während sonst abwechselnd die eine Zeile von rechts nach links, die nächstfolgende von links nach rechts läuft, hier an drei Stellen je zwei aufeinander folgende Zeilen 3/4, 6/7 und 9/10 linksläufig sind. Sie kommen zu dem Resultat, dass die Inschrift aus zwei Theilen zusammengesetzt ist, von denen der obere (Zeile 1—9) auf drei Fronten eines Steinblocks sich befand, welche Halévy statt in horizontaler in verticaler Reihenfolge copirt hat, der untere (Zeile 10—13) auf der Basis eingegraben war. Die Inschrift stellt sich nach dieser Auffassung also dar ¹⁾:

1	←	1	עמרעלי	וחר	4	בן	כרמאל	הג	7	דדלעלתה	א)	לסבא	ב)
2		11	רס	וחרו	5	רס	נבה	לאב	8	רס	דבא	בקשני	→
3	←	11	אבדו	כרב	6	אל	ואל	יחוסר	9	בה	עמד	ועלום	ד)

10	IV	←	ובסלן	הרוחה	ה
11	V		ורנה	רוא	חור
12	VI	←	ואל	העמר	כל
13	VII		יקס	אל	בר

Nach einer ausführlichen Analyse des Textes geben die Verfasser folgende Uebersetzung „Dhamar'ali Watâr (l'éminent) fils de Karaba'il, a restauré un monument commémoratif ²⁾ dans l'enceinte de Naschq en l'honneur de son père K. parce que son père K. avait fait un nouveau tracé de l'enceinte et posé de nouvelles bornes milliaires. Et puisse Il conserver pour K. stèle et monument commémoratif ³⁾!“ „Et le tribu de Bakil a élargi considérablement la courbe de la ville; et Il a fait mûrir tout fruit dans les terres susceptibles d'irrigation.“

Bevor ich an die Prüfung dieser Uebersetzung und der verschiedenen Textverbesserungen und Erklärungen gehe, sei zuerst darauf hingewiesen, dass so weit ich den Charakter und den Stil

1) Die von den Herren D. vorgeschlagenen Textverbesserungen sind in den Noten angegeben.

2) Ou „une statue“.

3) Ou „piédestal et statue“.

א) עלום oder עלום, ב) בגוא, ג) יחוסר בה für יחוסר, ד) ועלום oder עלום, ה) סקין für באסקין, ו) לא.

der sabäischen Inschriften kenne, mir eine derartige Fassung einer Inschrift sehr bedenklich erscheint. Es ist nicht wahrscheinlich, dass Damar'at ihrem Vater Kuriba'il einen Denkstein gesetzt hat für die von jenem ausgeführte Stadterweiterung — wir haben bis jetzt wenigstens kein Beispiel in den sabäischen Denkmälern, dass Jemandem für die Aufführung einer Baulichkeit ein Denkstein gesetzt worden wäre; es ist auch nicht üblich, einer Inschrift ein solches Ahängsel beizugeben, wie es auf der Basa erhalten sein soll, dessen Schluss übrigens mit dem Vorangehenden in gar keinem Zusammenhang steht. Geradezu staunen muss man aber, dass die Herren D., nachdem sie die Eigenartigkeit dieser Inschrift richtig erkannt haben, dennoch auf halbem Wege stehen geblieben sind. Mir ist kein Zweifel und steht schon lange fest, dass diese Inschrift nicht aus 13, aber auch nicht aus sieben, sondern aus nur vier Zeilen besteht, die auf den vier Fronten eines Steinblockes eingegraben waren. Nach meiner Ansicht muss die Inschrift wie nebenstehend hergestellt werden:

	†	†	†	†
—	I	II	III	IV
—	1	2	3	
—	4	5	6	
—	7	8	9	
—	10	11	12	
—	13	14	15	
—	16	17	18	
—	19	20	21	
—	22	23	24	
—	25	26	27	
—	28	29	30	
—	31	32	33	
—	34	35	36	
—	37	38	39	
—	40	41	42	
—	43	44	45	
—	46	47	48	
—	49	50	51	
—	52	53	54	
—	55	56	57	
—	58	59	60	
—	61	62	63	
—	64	65	66	
—	67	68	69	
—	70	71	72	
—	73	74	75	
—	76	77	78	
—	79	80	81	
—	82	83	84	
—	85	86	87	
—	88	89	90	
—	91	92	93	
—	94	95	96	
—	97	98	99	
—	100	101	102	
—	103	104	105	
—	106	107	108	
—	109	110	111	
—	112	113	114	
—	115	116	117	
—	118	119	120	
—	121	122	123	
—	124	125	126	
—	127	128	129	
—	130	131	132	
—	133	134	135	
—	136	137	138	
—	139	140	141	
—	142	143	144	
—	145	146	147	
—	148	149	150	
—	151	152	153	
—	154	155	156	
—	157	158	159	
—	160	161	162	
—	163	164	165	
—	166	167	168	
—	169	170	171	
—	172	173	174	
—	175	176	177	
—	178	179	180	
—	181	182	183	
—	184	185	186	
—	187	188	189	
—	190	191	192	
—	193	194	195	
—	196	197	198	
—	199	200	201	
—	202	203	204	
—	205	206	207	
—	208	209	210	
—	211	212	213	
—	214	215	216	
—	217	218	219	
—	220	221	222	
—	223	224	225	
—	226	227	228	
—	229	230	231	
—	232	233	234	
—	235	236	237	
—	238	239	240	
—	241	242	243	
—	244	245	246	
—	247	248	249	
—	250	251	252	
—	253	254	255	
—	256	257	258	
—	259	260	261	
—	262	263	264	
—	265	266	267	
—	268	269	270	
—	271	272	273	
—	274	275	276	
—	277	278	279	
—	280	281	282	
—	283	284	285	
—	286	287	288	
—	289	290	291	
—	292	293	294	
—	295	296	297	
—	298	299	300	
—	301	302	303	
—	304	305	306	
—	307			

Ich übersetze:

Damarati Watär, Sohn des Karibail stellte wieder her und den Sabüern und Bakiliern die Erweiterung, die ausgeführt (wörtlich: erweitert) hat an der Mauer der Stadt Nasqm sein Vater Karibail, in Gemüßtheit der Vorzeichnung und Abgrenzung, die vorzeichnete und abgrenzte sein Vater Karibail. Und li möge senden in dieselbe (oder: ihm verleihe) Bestand und Sieg, und li möge gedeihen lassen alle Früchte, die nicht bewässert werden.*

Zur Begründung dieser, wie als Kritik der Derenbourg'schen Uebersetzung füge ich einige Erläuterungen bei.

Zeile 1. Die Verfasser stimmen der von mir „Burgen und Schlösser Südarabiens“ II S. 40 ausgesprochenen Vermuthung bei, dass dieser Kariba'il mit Kariba'il Bajin (E. 1) identisch sei. So verlockend und wahrscheinlich auch die Annahme ist, so möchte ich dennoch das Fragezeichen, das ich gesetzt, nicht ohne Weiteres bei Seite schieben. Die Inschriften unterscheiden die Könige gleichen Namens durch das Hinzufügen der Beinamen stets sehr genau. Hier ist Bajin weggelassen. Wenn auch vieles für die Identität spricht, so darf man sie dennoch nicht als über jeden Zweifel erhaben hinstellen.

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100
I	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60	61	62	63	64	65	66	67	68	69	70	71	72	73	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	88	89	90	91	92	93	94	95	96	97	98	99	100

Die Lesung דגדר und die von D. vorgeschlagene Bedeutung (= דגדרה) scheinen mir sicher; sehr zweifelhaft ist aber die Lesung und Erklärung der folgenden Buchstabengruppe. Es ist weder צגסס noch צגסס zu lesen möglich, weil der geweihte oder hergestellte Gegenstand, als ein in der Nähe der Inschrift sich befindender und genau determinierter, stets im status demonstrativus stehen muss und auch steht; daher צגסס, צגסס, צגסס etc. etc. nie mit Mimation. Am wahrscheinlichsten scheint mir noch die pag. 366 note 3 geäußerte Vermuthung, dass וכלה oder וכלה zu lesen sei, jedenfalls ist hier ein mit דגדר synonymes Verbum zu ergänzen, worin sich dann לסבא gut anschliesst; die gewaltsame Aenderung in בננא ist durchaus zu verwerfen.

ובכלן. Gewöhnlich heisst der Stamm Bakl in den Inschriften בכלס | שבע. Als nom. gent. kommt H. 174 בכלן vor; „die Bakllier“ werden in derselben Inschrift durch בכלן wiedergegeben. Möglich, dass in unserer Inschrift בכלן für בכלן verschrieben ist; jedenfalls scheint es „die Bakllier“ zu bezeichnen.

הרחה „considerablement élargi“ ist nicht richtig; es bedeutet vielmehr „die Erweiterung, die vorgenommen (erweitert) hat“. הרחה ist Inf. fem. der Form hafalat wie im Hebr. הרחה „Rettung“ (Est. 2, 18), הרחה „Erkenntnis“ (Jes. 3, 8), bei med. waw הרחה (Jes. 30, 18), הרחה (Est. 2, 18), arab. الرحمة (mit Verdünnung

des ā zu ī). Ebenso ist סקסס BM, 6 = Os. 29, 2 und סקסס BM, 29 = Os. 30 G., wahrscheinlich auch סקסס (Hal. 446, 2 und 447, 1, so! für סקסס) Inf. fem. der IV. Form. Das darauffolgende Verb. perf. סקסס determinirt den Infinitiv, wie in den Zeitschrift d. D. M. G. Bd. 30 S. 121 ff. angeführten Fällen. Eine der Construction und zum Theil auch dem Sinne nach ähnliche Inschrift ist Hal. 44:

ו[דאד] | ענן | ק[ק] | ורחח
 טקה | קק | ירבטלך | ר[ר]
 טחם | לבסל | אום | לושרח

„Wadad'il 'Ananān weihte(?) und stellte bar den Weihstein¹⁾, den geweiht hatte Jakrubmalik von Raimat²⁾ dem Herrn von Aum (d. h. dem Almaqah) zu seinem Heile.“

Z. 2. בחנ | סטר | ורחח | סטר | ורחח | סטר. Hierzu bemerken die Herren D.: La conjonction בוח „parce que“ est suivie des deux verbes ורחח | סטר, qui ont été juxtaposés de même qu'ensuite les deux substantifs ורחח | סטר. Dies ist grammatisch unmöglich; denn erstens folgt auf חנ und בחנ immer ein sub-

1) Ich ergänze [| ק[ק] | aus dem folgenden | קק. Die Bedeutung dieser Wurzel ist noch sehr zweifelhaft. Vgl. Moritzmann ZDMG. XXX 8. 24.

stantivum, nie ein Verbum, so zum Beispiel 51, 13/14: $\text{בְּהַג} \mid \text{יָקָר} \mid$ $\text{הַג} \mid \text{אֶת־[הָ]כִי} \mid$ Hal. 51, 12: $\text{וְיִשְׁרָאֵל} \mid \text{וְיִשְׂרָאֵל} \mid \text{לְדָוִד} \mid \text{וְיִשְׂרָאֵל} \mid \text{בֵּין}$ wegen des Schutzes und der Gnade von ihnen beiden¹⁾; Os. 4 = BM. 5, 12: $\text{סְדֻלָּה} \mid \text{תַּעֲלֵם} \mid \text{בְּדָר} \mid \text{כָּלֶם} \mid \text{הַג} \mid \text{יִרְחֹץ} \mid$ nach dem (günstigen) Zeichen, welches dem Sa'di'lah zu Theil geworden ist²⁾; Grosse Inschrift von Bombay Z. 4: $\text{בְּהַג} \mid \text{כִּי־[הָ]ג} \mid \text{יִשְׁכַּבְדּוּר} \mid$ ib. Z. 9: $\text{בְּהַג} \mid \text{נִחֲבַת} \mid \text{כֶּסֶף} \mid$. Damit die Praeposition הַג oder בְּהַג , welche ja ursprünglich substantivum war, ein Verbum regieren kann, muss erst das Pronomen כִּי oder das demonstrative הָ dazwischen treten, daher $\text{הַג} \mid \text{כִּי}$ und $\text{הַג} \mid \text{הָ}$ mit darauffolgendem Verbum sehr häufig in den Inschriften. (Vgl. $\text{לִקְבֹּל} \mid \text{הָ}$, $\text{לִקְבֹּל} \mid \text{כִּי}$, בִּכּוֹן , und בְּדָר mit folgenden Verba). Das demonstr. הָ und כִּי entsprechen den sogenannten الحرفان المصدريان , den beiden substantivirenden Partikeln* أَنَّ und لَا der arabischen Grammatik, die ja auch die Verbindung zwischen Subst. und Verba vermitteln (vgl. $\text{خَوْفٌ أَن يَفْعَلَ}$ etc.). Ohne das Dazwischentreten dieser Partikel, kann הַג nur mit Substantiven verbunden werden. Ebenso wenig können aber וְיִרְחֹץ כֶּסֶף (ohne כִּי) Substantiva sein. Auffällig ist ferner die Anwendung der V. Form יִרְחֹץ (وَيُتَوَخَّש). Alle diese Schwierigkeiten sind beseitigt, wenn man annimmt, dass die Subst. vorangehen und die Verba derselben Wurzel folgen, also gleich: $\text{يَحْلِجُ سَمَوْتَوَلَمִין سَمَرٌ وَيُتَوَخَّش}$ (oder يَحْتَمِي). Das Fehlen der Mimation in וְיִרְחֹץ כֶּסֶף erklärt sich nach ZDMG. XXX, 120 ff. Sind aber וְיִרְחֹץ כֶּסֶף Substantiva, so kann בְּהַג nicht „weil“, sondern muss „wegen“ oder „nach“, in Gemässheit³⁾ heissen, eine Bedeutung, die an einigen Stellen, besonders aber in der angeführten Inschrift BM. 5, 12, wo es Halévy auch durch „selon“ übersetzt, wohl passt.

Zeile 3. $\text{וְיִשְׁכַּבְדּוּר} \mid \text{וְיִשְׁכַּבְדּוּר} \mid \text{בְּהַג} \mid \text{וְיִשְׁכַּבְדּוּר}$. Diese Phrase ist sehr dunkel. Ich wage zu übersetzen: „und li möge senden“ (أَرْسَل) in dieselbe (= بِهَا in die Stadt) Bestand (hebr. בְּהַג) und Sieg⁴⁾. Die Aenderung von וְיִשְׁכַּבְדּוּר in וְיִשְׁכַּבְדּוּר ist nicht unmöglich, aber durchaus unnöthig. Auffallend ist das Fehlen der Mimation in וְיִשְׁכַּבְדּוּר . Das letzte Wort וְיִשְׁכַּבְדּוּר würde arab. عَلِب entsprechen (zu dem Wechsel von ع und غ vgl. مَغْرِب und مَغْرَب ist jedenfalls optat. zu fassen, nicht indicativ⁵⁾).

1) Vielleicht ist zu lesen $\text{בְּהַג} \mid \text{וְיִשְׁכַּבְדּוּר}$ und zu übersetzen: „und li lasse gedulden in ihr.“ (بِهَا in der Stadt) وְיִשְׁכַּבְדּוּר und „Lotusbäume“ ($\text{عَلِب} = \text{عَلَب}$)

Zeile 4. Die Aenderung von סָקִי | לֹא in סָקִיקָא scheint mir wenig begründet und auch graphisch nicht leicht erklärlich. לֹא als Negation ist dem Hebr., Aram., Assyrl. und Arabischen eigen; warum sollte es nicht auch im Seldäischen vorkommen? Dass man סָקִי eher erwarten müsste, gehe ich zu, aber auch im Arabischen steht oft لا für غير Vgl. Wright Grammar of the Arabic Language II p. 227. Weitere Beispiele Al-Aggâg 24, 17: غُرُوبٌ لَا سَابِي وَلَا مُتَلَمٍّ; 43, 13: وَشَيْمَةٍ لَا وَابٍ وَلَا حَمًا وَلَا تَكْتُمُ بِالنَّجْدِ; Nahigha 6, 7: وَابٍ الْقَوَى etc. etc.

II.

In den angeführten Studien Seite 377 note 4 sagen die Verfasser in Bezug auf die Inschrift Hal. 174: Pour le reste de l'inscription, nous sommes arrivés, indépendamment de M. D. H. Müller à une restitution analogue à la sienne (Die Burgen, etc. II p. 53), und theilen die Uebersetzung dieser Inschrift mit. Da diese von der meinigen in einigen wesentlichen Punkten abweicht, ich aber bei meiner Auffassung und Uebersetzung stehen bleiben zu müssen glaube, so sind einige Worte der Begründung hier nöthig. Die Worte: [ב] ארדן | רעים | בנהלדן | מאתם übersetzte ich: [grab] seinen Brunnen Ra'j^m in seinem Palmenhaine Ma'tam...* während die Herren D. dieselben wiedergeben: „a creusé son puits comme un lieu de pâturage au milieu de ses cent palmiers...“ Während ich also רעים für den Namen der Cisterne halte, glauben die Herren D., dass es „Weideplatz“ bedeute. Was soll das aber heissen, dass man einen Brunnen als Weideplatz gräbt? man sollte doch meinen, dass er als Tränke gegraben wird. Uebrigens musste ja der Zusatz „in seiner Palmenpflanzung“ zeigen, dass es sich nicht um einen Weideplatz handelt, sondern, dass die Cisterne zum Behufe der Bewässerung der Palmen gegraben worden ist. Ausserdem weiss man aus der Bibel und den arabischen Geographen, welche Bedeutung die „Cisternen“ im Morgenland haben und dass die grösseren Brunnen auch Namen hatten; und die a. a. O. von mir verzeichneten Belege beweisen, dass auch in den Inschriften den Brunnen Namen beigelegt waren, so Halévy 453, 2/3: [ר] (רעננת) | יום | בני | נחשדן | [נ] (נסנת) | am Tage, da er den Thurm erbaute und seinen Brunnen T... bohrte als einen Behälter (ʿradix; ʿr) für das Regenwasser*.

vgl. Burgen II, 84 unten) סָקִי musste dann auch eine Baumgattung bezeichnen. Dazu würde der Schlusssatz סָקִי | לֹא | סָקִי vortrefflich passen.

1) Ob das י ergänzt werden muss, ist sehr zweifelhaft. Vgl. Hal. 520, m. f. ganz ähnlich: [י] | בני | ביתא | אביסס | חסר | וסנת | אבאסס | ביתא | 5

Fr. XI, 4: גולם | טיב | הנרן | בטיסקי | נני | גולם

Fr. XI, 5: ינסי | כל | דחטבן | ... | נרן | טיב | גולם
ינסי | כל | דחטבן | בטיסקי | נני | גולם

Hal. 210, 4: סבן | בטיסקי | נני | [ף] | סטין

Hal. 520, 20: ואתבנוסס | אסר | נני

Hal. 521, 1: א[טבנוסס | אסר | נני]

so kann über die Zusammengehörigkeit aller dieser טבן, טיב, טבן etc. kein Zweifel sein. Aus der Wurzel טיב hat sich, wie es scheint, im Sabäischen eine Weiterbildung טבן herausgebildet, aus dem dann im Plural אטבן und im Fem. טבנוסס geworden ist. Der Bedeutung nach entspricht es, wie ich glaube, am besten franz. améliorer, amélioration. In unserer Inschrift ist also טבנוסס „comme une amélioration“ zu übersetzen. Mit בעתור beginnt die bekannte Schlussformel der Inschriften „zu Ehren oder unter Anrufung des Attar“¹⁾. Aus dieser Zusammenstellung scheint mir aber noch eine andere beachtenswerthe Wahrnehmung zu resultiren, dass אסר an diesen Stellen synonym mit טסקי sei, im Sinne von

Hebr. אָפֶּז „Erguss“ = سَمِيل und غَيْل bei Hamdani²⁾.

III.

Das zweite Stück des Etudes etc. (S. 383) ist überschrieben „Le mot *مخلاف* dans les inscriptions du Yémen“ eine nicht ganz passende Ueberschrift, da das Wort *مخلاف* in den Inschriften von Jemen eben nicht vorkommt. Die Verfasser versuchen darin den Beweis zu führen, dass das Wort *בחלף*, welches öfters in den Inschriften zu lesen ist, nicht immer als Praeposition = *خلف* anzusehen sei, wie es bis jetzt geschehen, sondern an mehreren Stellen = *مخلاف* Provinz bedeutet. In der Hauptsache stimme ich dieser Aufstellung bei. Unabhängig von den Herren Derenbourg, haben wir, J. H. Mordtmann und ich, in den von uns gemeinsam publicierten „Sabäischen Denkmälern“ eine ähnliche Ansicht ausgesprochen. Im Einzelnen aber habe ich verschiedene Ausstellungen zu machen und bin in verschiedenen Punkten anderer Meinung. Zunächst möchte ich die etwas schablonenhafte Scheidung zwischen *בחלף* und *בחלף* verwerfen. Wird einmal zugegeben, dass *בחלף* = *خلف* sein kann, so ist nicht abzusehen, warum nicht *בחלף* manchmal = *مخلاف* sein könnte. Wenn daher die Herren D. p. 387 sagen:

1) Hiermit modifiziere ich die von mir früher gegebene Uebersetzung: „als ein wohlgefalliges Werk dem Attar“.

2) Vgl. Bergen I S. 61 Z. 9 ff. etc.

(Hal. 62, 19), בקדש (Hal. 600, 19. 601, 3), לקבל (Os. 7 = BM. 14, 1 und Os. 8 = BM. 11, 4. 5. 6) und שק = שָׁק (Hal. 412, 7). Ebenso wird בהלשתי als Praeposition pluralischer Form von dem Sing. בהלש betrachtet werden müssen!

Zum Schlusse nur noch einige Kleinigkeiten. Pag. 384 wird

منبت من حصون اليمن قير من الدملوة Jāqūt IV. 672, 15: mit **מרת** Os. 8, 10 = BM. 11 und **מרת** Hal. 596, 6 identifiziert. Nach meiner Ansicht liegt kein zwingender Grund vor, **מרת** und **מרת** trotz der verschiedenen Schreibweise für identisch zu erklären. Gewiss aber von beiden zu trennen ist das **מרת** Jāqūts, welches viel zu südlich liegt (vgl. Jāqūt s. v. **الدملوة**), als dass es in den Inschriften von Beled Hamdān und dem Gauſ gemeint sein könnte.

Pag. 387 wird **ערב | חלון** (Hal. 526, 2) durch „les Arabes de cette province“ übersetzt. Ich schlage vor: **ערב | חלון** „im Westen des Bezirkes . . .“, was wie mir scheint, in den Zusammenhang besser paßt.

Pag. 384 glauben die Herren D. in חֶלֶק Hal. 599, 7: קדם | חֶלֶק | חֶלֶק und 600, 2: חֶלֶק | חֶלֶק | חֶלֶק einen Personennamen zu erkennen; dagegen möchte ich beide entschieden als Appellativa *חֶלֶק* ansehen.

IV.

Das dritte Stück mit der Ueberschrift „Bois de Saba. Bois des Saba et Raidân“ beginnt: L'inscription 35 d'Osiander (British Museum XXXIII) contient un passage dont on n'a peut-être pas suffisamment apprécié l'importance historique. Diese Inschrift haben nämlich gesetzt, Dšarh Jaddih und sein Bruder Ja'zil Bajjin, beide Könige von Saba und Raidân, beide Söhne des Farī Janhab, des Königs von Saba*. Aus der Verschiedenheit der Titel, welche Vater und Söhne führen, folgern die Herren D., dass jener der letzte König der II. Periode, diese die ersten Könige der III. Periode der sabäischen Geschichte waren, entsprechend der von mir in den „Burgen und Schlösser“ II S. 32 ff. vorgeschlagenen Einteilung. Als die Ursache der Umwandlung des sabäischen Reiches in ein dualistisches, sabäo-himjarisches, sehen die Herren D. den Zug des Aelius Gallus an.

Ich glaube, dass die Verfasser mit der Darlegung dieser Thatsache wie mit der Conjectur über das Vordringen des himjarischen Elements sich eine vergebliche Mühe gemacht haben; denn all' dieses ist schon in meinen „Burgen“ II S. 44 mit einer Deutlichkeit ausgesprochen worden, welche, wie mir scheint, jeden Zweifel ausschliesst. Am angeführten Orte ist zu lesen: „Zur vierten Gruppe ist nur BM. 33 = Os. 35 anzuführen, wo es heisst: *Barh Jahdib etc.* . . .“ Prideaux vermuthet, dass dieser *Barh*

der *Ḥiṣān* sei, der wie Strabo mittheilt, König von Ma'rib war zur Zeit des Aelius Gallus. Ich möchte hier nur darauf hinweisen, dass während die Söhne den Titel „Könige von Saba und Raidān“ führen, der Vater bloss „König von Saba“ heisst. Sollte uns ein Zufall gerade den Stein aufbewahrt haben, der gewissermassen die Grenze bildet zwischen der zweiten und dritten Periode der sabäischen Geschichte? Damit würde die Vermuthung Prieux' vortrefflich übereinstimmen; denn der Zug des Aelius Gallus mag vielleicht diese Wandlung zum Theil bewirkt haben....“

Die historische Bedeutsamkeit dieser Inschrift, wie die Einwirkung des römischen Feldzuges auf die politischen Verhältnisse Südarabiens, konnten nach meiner Meinung, nicht deutlicher gekennzeichnet werden. Die Verfasser kennen diese Stelle und führen dieselbe auch an, machen mir aber den Vorwurf, dass ich Vater und Söhne in die dritte Periode eingereiht habe und drücken den leisen Zweifel aus, ob ich auch die ganze Bedeutsamkeit dieser Inschrift erfasst habe¹⁾.

Hierauf habe ich zu erwidern, dass ich, nachdem einmal auf diese für die Chronologie so wichtige Stelle hingewiesen worden ist, allerdings die Schlussfolgerung in Frage gestellt und nicht zur Gewissheit erhoben wissen wollte. Wir haben hier ein Seiten- und in gewisser Beziehung auch ein Gegenstück zu dem oben S. 3 angeführten Fall. Wie ich dort die Identität von Karib'ill und Karib'ill Bajjin wohl als wahrscheinlich, nicht aber als gewiss bezeichnen mochte, so wollte ich auch hier die Aufmerksamkeit auf die Verschiedenheit der Titel lenken, ohne jedoch die Folgerung mit aller Entschiedenheit zu ziehen, weil es wohl möglich, ja sogar wahrscheinlich ist, dass man beim Vater den Titel nicht vollständig angegeben hat. Man ist zu dieser Annahme um so berechtigter, als in den Inschriften nur Ein Fall zu verzeichnen ist, wo bei dem Sohn und dem Vater der volle Titel „König von Saba“ und Raidān“ wiederholt ist (Fr. 45, 2—3); dagegen hat in Fr. LXIV, wo „Karib'ill Watār Juhan'im, König von Saba“ und Raidān, Sohn des Damar'at Bajjin“ genannt wird, letzterer überhaupt keinen Titel. So lange also durch weitere Inschriften dieses Verhältniss nicht klarer gemacht ist, wird Vorsicht geboten sein und wird man sich über die geäusserten Bedenken nicht hinwegsetzen dürfen.

V.

Dieser Abschnitt meiner „Beiträge“ wird sich nicht mit dem mehrfach angeführten „Études“ beschäftigen, sondern eine in der *Revue des Études Juives* (Paris 1880) p. 56 sq. publicierte Abhandlung des Herrn Hartwig Derenbourg, „Les noms des

1) bien qu'il (sc. D. H. Müller) paraît (von mir gesperrt) avoir entrevu quelle lumière notre inscription jette sur toutes les obscurités de cette chronologie.

Personnes dans l'ancien testament et dans les inscriptions himyarites* betitelt, zum Gegenstand einer kritischen Untersuchung machen. In der bezeichneten Abhandlung wird die kühne Behauptung aufgestellt, dass viele sabäische Eigennamen den Juden, welche zwischen den Jahren 200—525 n. Chr. in Südarabien einen grossen, zeitweise sogar einen dominierenden Einfluss ausübten, entlehnt worden seien, ja dass sogar das Princip nomina propria composita zu bilden, welches nach der Ansicht des Herrn D. den südsemitischen Sprachen fremd war, dem Hebräischen entnommen sei. Da die Juden frühestens um die Zeit der Zerstörung des zweiten Tempels in grösserer Anzahl in Jemen eingewandert sein können, so müssen diejenigen Inschriften, in denen nom. propr. composita vorkommen — und das ist fast bei allen der Fall —, aus nachchristlicher Zeit stammen. Diese aus der Hypothese Dornbourgs sich ergebende Schlussfolgerung steht aber im Widerspruch mit der von mir in den „Burgen und Schlössern“ II S. 33 ff. dargelegten Anschauung über das Alter der sabäischen Inschriften; es ist daher dringend geboten, dass ich diese sonderbare Aufstellung einer kritischen Prüfung unterziehe. Herr D. sucht seine Behauptung, dass die heidnischen Sabäer ihre Namen den in ihrer Mitte wohnenden Juden entlehnt haben durch eine, wie er glaubt, „möglichst vollständige“ Liste der sabäischen und der ihnen entsprechenden hebr. Personennamen zu beweisen. Ich setze diese Liste hierher:

Sabäisch.	Hebräisch.
אבחיל H. 234, 4	אֲבִיחִיל Num. 3, 22.
אביד H. 192, 1. 202, 1 etc.	אֲבִיד Gen. 25, 1.
אב[ח]לך Os. 15, 1	אֲבִיחִילך Gen. 20, 2.
אבשיר Beiname eines Gottes H. 148, 2	אֲבִישִׁיר 1 Chr. 2, 28.
אגר H. 195, 2	אֲגִיר Prov. 30, 1.
אליד H. 209, 1	אֲלִיד 2 Sam. 5, 18.
אלסט H. 193, 2	אֲלִישֶׁת Num. 1, 19.
הדר H. 27	הֲדָר 1 Chr. 1, 20.
חם H. 243, 2	חָם Gen. 5, 22.
חמאל H. 215, 1	חֲמַאל 1 Chr. 4, 26.
חמון Name eines Stammes Prid. 4, 4	חֲמֹן n. viri Gen. 36, 20.
חסי Inscr. v. Bombay 3, 1	חֲסִי 1 Chr. 16, 22.
חזן H. 14; 178 etc.	חֲזָנִי 1 Sam. 1, 2.
חרם H. 504, 1	חֲרָם Ezra 2, 22.
חבאל H. 267	חֲבָאל Jes. 7, 6.
חבאל H. 50, 51, 1. 53 etc.	חֲבִיאל 1 Chr. 7, 6.

Sahāsch.

- יחמאל H. 187, 1
 יכלאל H. 465, 2
 יסטאל H. 187, 2
 יסאל H. 150, 1
 יסחאל H. 148, 1
 יתקם H. 161, 1
 יקטאל Fr. 52, 1. H. 615, 4
 ירב H. 615, 20
 כלאב H. 615, 20
 מודר Os. 29, 4. 7
 מחול Fr. 23
 מוכר H. 4, 1
 מור H. 615, 24
 מוס H. 532, 1
 מושך H. 243, 1
 נבט H. 195, 8
 סון H. 154, 2
 סנע H. 509. 628, 8
 עבר Os. 17, 1. 22, 1
 עראל (?) Mordtmann 2, 8
 עיסו Os. 35 A, 2
 עיר H. 159, 1
 עלמן H. 192, 1
 ענן Fr. 25. Os. 15, 2
 עקח H. 154, 17
 פרה H. 190, 10
 פודק H. 509. 616. 632, 1
 פורקאל H. 193, 1
 פחר H. 368
 צמו H. 238, 5
 קדר Name eines Stammes H. 623, 2
 קין Name eines Gottes H. 4, 2
 רנב H. 63, 4
 ריב Os. 1, 1
 שטר Os. 13, 1

Hebräisch.

- יחמי 1 Chr. 7, 2.
 יחלאל 2 Reg. 15, 2.
 יסטאל Gen. 16, 1.
 יסח Jos. 10, 2.
 יסח Richt. 11, 1.
 יקם 1 Chr. 8, 19.
 יקטאל 2 Reg. 20, 26.
 ירב Ezra 8, 16.
 כלאב 2 Sam. 3, 3.
 מודר Num. 11, 25.
 מחול 1 Reg. 5, 11.
 מוכר Gen. 50, 22.
 מור 1 Chr. 2, 29.
 מוס 1 Chr. 9, 12.
 מושך Name eines Volkes Gen. 10, 2.
 נבט 1 Reg. 11, 26.
 סון 2 Sam. 5, 14.
 סנע 1 Chr. 2, 43.
 עבר Ruth 4, 17.
 עראל 1 Chr. 4, 26.
 עיסו Gen. 25, 26.
 עיר 2 Sam. 20, 29.
 עלמן Stadtname Jos. 21, 13.
 ענן 1 Chron. 3, 24.
 עקח 1 Reg. 4, 17.
 פרה 1 Reg. 4, 17.
 פודק 2 Sam. 8, 17.
 פורקאל 2 Reg. 24, 17.
 פחר Gen. 46, 19.
 צמו Gen. 36, 4.
 קדר Hohes Lied 1, 2.
 קין Gen. 5, 2.
 רנב 1 Chr. 2, 47.
 ריב 2 Sam. 23, 29.
 שטר 1 Reg. 16, 24.

Es lässt sich nicht leugnen, dass die Uebereinstimmung so vieler Namen auf den oberflächlichen Leser einen überwältigenden Eindruck machen werden. Bei einer genaueren Prüfung aber wird

man zunächst die falschgelesenen oder missverstandenen Namen aussondern und eine Reihe anderer nicht beweiskräftiger Fälle aus der Liste streichen müssen. Dahin gehören 1) דָּדָר 1 Chr. 1, 20 (verlesen für דָּדָר); freilich kommt auch דָּדָר in der Bibel vor (Gen. 36, 2. 1 Chr. 1, 26), aber es ist der Name eines Königs von Edom und nicht der eines Hebräers¹⁾. 2) דָּדָר (verlesen für דָּדָר Name des berühmten süd-arabischen Stammes). 3) דָּדָר , das kein n. pr. ist (vgl. Burgen und Schlösser II S. 25); übrigens ist דָּדָר ein aramäischer Name, der, wenn er entlehnt worden wäre, gewiss nicht in דָּדָר hätte verändert werden können. 4) In דָּדָר ist, wie Hr. D. schon bemerkt, der erste Buchstabe zweifelhaft, aber sicherlich nicht ד . 5) דָּדָר ist nicht n. pr., sondern bezeichnet irgend eine Baulichkeit, vielleicht Capitale oder ähnliches. (Vgl. Mordtmann und Müller, Sabäische Denkmäler zu No. 31). 6) Der Vergleich von דָּדָר mit hebr. דָּדָר ist nicht zutreffend, da man im Sabäischen jedenfalls דָּדָר erwarten müsste, auch hätte ein fremder Eigenname kaum die Mination erhalten. 7) דָּדָר ist kein Eigenname (vgl. Mordtmann und Müller, Sabäische Denkmäler ad voc. דָּדָר) und hebr. דָּדָר nicht der Name eines Israeliten, sondern eines Edomiten. Als nicht beweiskräftig müssen diejenigen nomina propria ausgeschlossen werden, die sich auch im Nord-arabischen finden und zwar: 8) דָּדָר nordarab. دَدَر . 9) דָּדָר nordarab. دَدَر , دَدَر , دَدَر , wobei bemerkt werden möge, dass Os. 17, 1 דָּדָר appellativ und nicht Eigenname ist. 10) דָּדָר nordarab. دَدَر wie ja auch דָּדָר ausdrücklich (Gen. 25, 23) als Sohn des Ismael bezeichnet wird. Bei den Propheten wird mit דָּדָר „ein Stamm arabischer Nomaden in der syrisch-arabischen Wüste nach Babel zu“ (Gesenius Lexicon) benannt. 11) דָּדָר nordarab. دَدَر : einem hebr. דָּדָר müsste Sab. دَدَر entsprechen. 12) דָּדָר nordarab. دَدَر .

Gegen die Annahme einer Entlehnung würde allerdings, wie schon der Verfasser sagt, die Umwandlung von ד in ד in דָּדָר und דָּדָר nicht sprechen, da wir ähnliche Fälle im Nordarabischen verzeichnen können, so: دَدَر , دَدَر , دَدَر . Auffällig ist vielmehr das Beibehalten des ד in דָּדָר , דָּדָר und die Umwandlung von דָּדָר und דָּדָר in דָּדָר .

1) Auch im Nordarabischen findet sich der Name دَدَر (Ibn Duraid 184).

und צור. Doch das sind Kleinigkeiten, die sich zur Noth erklären lassen, namentlich bei dem Umstande, dass thatsächlich noch eine Anzahl sabäischer Eigennamen vorkommt, die mit den hebräischen übereinstimmen und Herrn Derenbourg zum Theil entgangen zu sein scheinen, während er andere wohl absichtlich nicht angeführt hat. Die sichersten und charakteristischen mögen hier verzeichnet werden:

Sabäisch.	Hebräisch.
יאסאל H. 192, 1. 509, 2 etc.	יָדֻאֵשׁ ¹⁾
אלאוס H. 150, 1. 224, 1	יֹאשׁ
אוסאל H. 144, 1. 263 etc.	
אלותב H. 577, 1	יִדְדִיָּהוּ, יִדְדִיָּהוּ, אֶלְדִּיָּהוּ
אולבאל H. 190, 4. 237, 2 etc.	יִדְדִיָּהוּ, יִדְדִיָּהוּ
אלעל (אלעל) griech. Ἐλλάδος H. 77, 1.	יִדְדִיָּהוּ, יִדְדִיָּהוּ, יִדְדִיָּהוּ
235, 1 etc.	אֶלְדִּיָּהוּ
אלבבר H. 389, 1	יִדְדִיָּהוּ, יִדְדִיָּהוּ
אלדרא ²⁾ H. 535, 1 Mordtmann ZDMG.	יִדְדִיָּהוּ
33 No. 5, 2—1	
בואל ³⁾ Wrede Zeile 2	יִדְדִיָּהוּ, יִדְדִיָּהוּ
דרחאל H. 49, 1	יִדְדִיָּהוּ
ודאל H. 48, 2. 187 etc.	יִדְדִיָּהוּ
ודוס Os. 14 — BM. 1 etc.	יִדְדִיָּהוּ, יִדְדִיָּהוּ
ודוס H. 168, 1	יִדְדִיָּהוּ, יִדְדִיָּהוּ
זוסכא אהונן ZDMG. 30, 681	יִדְדִיָּהוּ, יִדְדִיָּהוּ etc.
חצין nom. loci oder Stammesnamen	חצין
H. 661, 1	חצין
יחאל Name mehrer Könige v. Ma'in	אֶלְדִּיָּהוּ
יחאל H. 187, 1. 192, 1 etc.	יִדְדִיָּהוּ
חאלים Münzen benannt nach einem	יִדְדִיָּהוּ, יִדְדִיָּהוּ
Könige حنل	
חורח Hija Ghurāh	יִדְדִיָּהוּ und יִדְדִיָּהוּ n. loc.

1) Ich gebe die Citate der hebr. Namen nicht, weil sie durch Lexica und Concordanzen leicht gefunden werden können.

2) Die sabäische Wurzel ידא entspricht auch sonst arab. ذرع und hebr. יָדַע. Vgl. H. 363, 5 מדראן = المزارع.

3) = אל + בני „H. (hebr. vgl. asyr. Assur-bani-pal etc. Zur Verschleifung des j im Perfectum siehe ZDMG. XXX, 689, ferner die Eigennamen בנור = בני + נור; חואל = חואי + אל; ודוסח = ודוי + חס; וק = וק + חס; וקסח = וק + חס; חואל = חואי + אל; חואל = חואי + חס; חואל = חואי + חס. So schwindet „Sohn des H.“ und „Sohn des Wadd“ aus der Liste der nomina propria!

Sabäisch.

יִרְעֻמָּא H. 144, * etc.

עבולת = אלת + עבד H. 168, *

חזק Name eines Stammes 636, 1. 10

הַבַּל H. 485, 1

Hebräisch.

שְׁמִינָה (שְׁמִינָה)

עבד (עַבְדָּה)

חֲזָק

שְׁבַל (besser als שְׁבַל)

Es wäre möglich diese Liste wesentlich zu vergrößern; ich will es aber genug sein lassen. Ein flüchtiger Vergleich zeigt aber hier, dass die Lautgesetze genau beobachtet worden sind. Sab. ṣ , ṣ , ṣ , ṣ und ṣ entsprechen hebr. צ , ס , ש , ז und ז , was bei einer Entlehnung in so durchgreifender Weise nicht hätte der Fall sein können. Aber abgesehen von allen rein linguistischen Beobachtungen ist aus anderen Gründen an eine Entlehnung nicht zu denken. Wie und welche Eigennamen entlehnt werden, kann man am besten im Nordarabischen nach Muhammad und in den protestantischen Ländern ansehen. Zunächst werden die gebräuchlichsten Namen und aus der Bibel die Namen der Träger bedeutender biblischer Ereignisse angenommen. So: اسحق, ابراهيم, سليمان, موسى, عازرون, يوسف, داود, ايوب, اسمعيل, يعقوب.

Wie viele Namen dieser Art können aber in den zusammengestellten Listen nachgewiesen werden? Ich antworte bestimmt: ein einziger (יסכמאל)! Mit Ausnahme einiger Eigennamen, welche in der Bibel etwas häufiger vorkommen, sind es lauter nomina propria, die sich in der Bibel ein oder zweimal finden und im Volke gar nicht oder doch höchst selten gebraucht worden sind. Woher sollten also die heidnischen Sabäer (wie Herr D. ausdrücklich hervorhebt) diese Namen entlehnt haben? Nach der von Herrn D. zusammengestellten Liste sind aber nicht nur seltene jüdische Namen zu den Sabäern herüber gekommen, sondern auch vorsemitische ṣ , idumäische und aramäische (vgl. oben), midjanitische (אֲבִידָה), ja sogar der Name ṣ (Gen. 10, 2, womit ein Volk in Armenien bezeichnet wird) soll von einem namenbedürftigen Sabäer aufgegriffen worden sein. Selbst die sabäischen Götter waren auf hebr. Namen errichtet (אֲבִידָה, קִינָה). Es wird sogar den Hinjaren zugemuthet, dass sie gewisse hebr. Namen in gehöriger Weise abänderten, um ihren heidnischen Standpunkt zu wahren, so z. B.: יִרְעֻמָּא, יִרְעֻמָּא, יִרְעֻמָּא in יִרְעֻמָּא, יִרְעֻמָּא und יִרְעֻמָּא etc., und dass sie Namen wie יִרְעֻמָּא, יִרְעֻמָּא und יִרְעֻמָּא in richtiger Erkenntnis ihrer ursprünglichen Form in יִרְעֻמָּא, יִרְעֻמָּא und יִרְעֻמָּא umwandelten.

Ganz besonderes Gewicht legt aber Herr D. auf die zahlreichen nomina propria composita, welche sich in den sabäischen Inschriften finden, und von denen er behauptet, dass sie nur den nordsemitischen, nicht aber auch der südsemitischen Sprachgruppe

eigenthümlich sind. Freilich wenn es sich so in Wirklichkeit verhält, wird man all' die Inconsequenzen und Ungeheuerlichkeiten, die aus der D'schen Hypothese folgen, mit in den Kauf nehmen müssen, selbst die, dass das Sabäische nach Analogie der entlehnten Namen andere nom. propr. composita von Wurzeln bildete, welche im Hebr. nicht vorhanden sind¹⁾. Die Behauptung aber, dass die südsemitischen Sprachen keine zusammengesetzten Eigennamen bilden, ist eine durchaus irrig und hätte von einem Gelehrten wie Herr D. nicht leichthin ausgesprochen werden sollen. Zusammengesetzte Wörter oder Namen in dem Sinne, wie sie die indogermanischen Sprachen bilden, finden sich in den semitischen Sprachen überhaupt nicht. Die zusammengesetzten Eigennamen in den semitischen Sprachen bilden entweder eine durch den stat. constr. oder eine Praeposition oder endlich durch ein Satzverhältniss bewirkte Verbindung. Alle diese Arten finden sich auch im Nordarabischen und Aethiopischen, wenn auch nicht so zahlreich wie in den nordsemitischen Sprachen. Die Ursachen, warum sie in diesen beiden Sprachen minder häufig sind, mögen verschiedener Art sein; ich weise nur auf den Umstand hin, dass seit dem Auftreten Muhammad's der Namenbildungstrieb im Nordarabischen sehr gelitten hat und gewisse nom. propr. namentlich auch biblische die alten und ursprünglichen vielfach verdrängten. Auch haben die nordarabischen Beduinen mit ihrer feinen Beobachtungsgabe der natürlichen Erscheinungen Namen von Thieren und Pflanzen sich viel lieber beigelegt, als die zusammengesetzten Namen, welche auf einen bestimmten Cultus oder ein Familienverhältniss hinielen. Im Aethiopischen haben die vielen griechischen Namen wenigstens in einem grossen Theil der uns zugänglichen Literatur die Oberhand gewonnen und die alten Namen fast ganz verdrängt. Aber sowohl im Nordarabischen als auch im Aethiopischen finden sich n. pr. composita in hinreichender Anzahl, um das Princip der Bildung solcher Namen über jeden Zweifel sicher zu stellen. Hier einige Beispiele:

Arabisch: زيد الله, تيم اللات, تيم الله, امرئ القيس.

سكن اللات, سعد عليم, سعد اللات, زيد مناة, زيد اللات.

عبد العزيز, عبد العزى, عبد شمس, عبد الرحمان, عبد الله.

عبد الدار, عبد مناة, عبد الملك, عبد المطلب, عبد المسيم.

1) l. c. pag. 58. Or, les formations composées pour les noms propres appartiennent exclusivement à ce deuxième groupe (sc. le groupe du nord); elle n'ont donc pu pénétrer en himyarite que du dehors, soit venant à y recevoir de nouvelles applications et à y être imitées même dans des racines que l'hébreu ignore.

وَقَبِ اللّاتِ، عَبْدُ يَغُوْثَ، عَبْدُ الْوَاحِدِ، عَبْدُ الْقَيْسِ، عَبْدُ مَنْقِ،
(etc. etc.¹⁾، تَابُطُ شَمِ، الْمُقْتَدِرُ (بالله)، الْمُتَوَكِّلُ (بالله).

Aethiopisch: ለብዙ፡ደኝ፡፡ ለፋይለ፡ወለክ፡፡
ተክለ፡ጽዮን፡ (und viele andere Composita mit ተክለ፡፡);
ፋየየ፡ወለክ፡፡ ልዑተ፡ሐኗ፡ (und viele andere Composita mit ልዑተ፡፡; auch im Sabäischen finden sich nom. pr. comp. mit ሐወ). Vgl. ferner Composita mit ወልደ፡ und ወለተ፡ etc. und Satzgruppen wie: ተኝወል፡ክርክተክ፡ und ልርአየ፡ጸሀ፡ etc. Dass die Glieder der Composita im Hebräischen, Aramäischen und Sabäischen zusammen, während sie im Arabischen und Aethiopischen getrennt geschrieben werden, ist rein orthographisch und das Wesen der Zusammensetzung nicht alterierend. Fälle getrennter Schreibung kommen auch im Hebräischen und Sabäischen vor.

Uebrigens durfte es Herrn Derenbourg nicht entgehen, dass in der Völkertafel (Genesis Cap. 10) die nomina propria composita אֲבִיכָא, אֲבִימָדָר und אֲבִימָחָר ausdrücklich als südarabische bezeichnet werden und dass dies durch die Inschriften thatsächlich bestätigt wird. אֲבִימָחָר oder אֲבִימָח (حَسْرَمَوْت) findet sich auf den Denkmälern und wird von griechischen Geographen angeführt. Dem Namen אֲבִיכָא entspricht seiner Bildung nach in den Inschriften אֲבִימָדָר (H. 148, 4), nur dass אֲבִימָדָר für אֲבִימָח steht. אֲבִימָדָר ist zweifellos gleich מָדָר + אֲבִי oder מָדָר + אֲבִי und ist eine echt sabäische Form²). (Vgl. die ähnlich gebildeten nom. propria אֲבִימָדָר H. 275, 2 und אֲבִימָחָר H. 154, 26). Diese drei Eigennamen allein hätten Herrn D. über die Grundlosigkeit seiner Hypothesen belehren müssen. Es ist durchaus überflüssig noch auf den Itamara der Khorsabadinschrift = יִתְמָרָה der sabäischen Inschriften (Burgen II S. 36) zu verweisen³). Oder glaubt Herr D., dass der jüdische Einfluss schon vor der Abfassung der Völkertafel und vor der Zeit Sargons in Südarabien ein herrschender gewesen?

1) Vgl. besonders die zahlreichen nomina composita mit אֲבִי bei Nöldeke in den Monatsberichten der Berliner Akademie S. 760—776.

2) Die Erklärung dieses Namens durch al-Madudl (Dillmann) und al-Murād (Tuch) sind unzulässig; denn der Artikel al ist nordarabisch, nicht sabäisch.

und das arab. مَدَاد müsste hebr. מָדָר lauten.

3) Mehrere zusammengesetzte Namen nordarabischer Könige und Städte verzeichnet Halévy nach den Kellinschriften im Journal asiatique VII série tom. XIX p. 472 seq.

Wie aber, wird man fragen, wenn jeder jüdische Einfluss negiert wird, ist die Uebereinstimmung so vieler Eigennamen zu erklären? Ich stehe nicht an zu behaupten, dass diese Uebereinstimmung nur als eine Folge des gemeinsamen Ursprungs beider Sprachen, welche die von der ursemitischen Sprache herübergenommenen Elemente unter gleichartigen Culturverhältnissen in gleicher Weise ausgebildet haben, anzusehen sei. Es liegen aber durchaus keine zwingenden Gründe vor mit P. de Lagarde anzunehmen, dass das Sabäische dem Hebräischen näher sei als das Nord-arabische und dass irgendwelche Berührungen in prähistorischer oder historischer Zeit manche Gleichartigkeit bewirkt haben. So weit ich den Charakter des Sabäischen kenne, ist es eine ausgeprägt südsemitische Sprache und hat die wesentlichsten Merkmale dieser Sprachen. Was in lexicalischer oder grammatischer Beziehung hiervon abzuweichen scheint, verstösst in keiner Weise gegen die Grundprinzipien der südsemitischen Linguistik. Vielleicht finde ich an anderer Stelle Gelegenheit diese Anschauung eingehend klarzulegen und zu begründen.

Die Einleitung des Mahābhāṣya¹⁾.

Übersetzt von

O. A. Danielsson.

Jetzt die Wortlehre.

Das Wort „jetzt“ [atha] wird hier zur Angabe des Gegenstandes gebraucht: man soll wissen, dass die Wortlehre [śabdānugāsana] die Theorie („das Lehrbuch“) ist, welche hier als Gegenstand der Behandlung aufgestellt worden ist. (Die Lehre) von welchen Wörtern? Von den weltlichen und von den vedischen. Darunter sind zunächst die weltlichen solche wie: „gāuh“, „aṇvaḥ“, „puruṣaḥ“, „hasti“, „ṣakunih“, „mrgaḥ“, „brāhmaṇaḥ“; die vedischen sodann solche wie: „ṣaṃ no devīr abhiśtaye“, „ishe tvorje tvā“, „agnim īḥ purohitam“, „agna āyāhi vitaye“²⁾.

Wenn es nun (z. B.) „gāuh“ (Ochs) heisst, was ist hierbei das Wort³⁾? Ist das Wort das, was als ein bestimmter mit Wamme, Schweif, Höcker, Klauen, Hörnern versehener Gegenstand auftritt? Nein, das heisst „das Ding“ [dravya]. Ist denn das Wort das, was Regung, Bewegung, Blinzeln (Zuckung) ist? Nein, das heisst „die Handlung“ [kriyā]. Ist denn das Wort das, was durch Ausdrücke

1) Nach Kielhorn's kritischer Ausgabe (Vol. 1 Bombay 1880). Für die Commentare des Kātyāṇa und des Nāgajibhāṣya habe ich die Benares-Ed. (1872) und die Ausgabe des ersten Pāda von Ballantyne (Mirzapore 1836) benutzt. Die Uebersetzung Ballantynes — nach Weber's Ausgabe Ind. Stud. V p. 170 erstreckt sie sich nur auf die kleinere Hälfte dieses Aṅkha — ist mir leider nicht zugänglich gewesen. Unter den einschlägigen von mir zu Ratho gezogenen neueren Arbeiten ist die reichhaltige Abhandlung von Weber im 13. Bande der Ind. Stud. (p. 293 f.), besonders zu erwähnen. — Herrn Professor E. Windisch sage ich für mancherlei mir gütigst gewährte Auskunft und Belehrung meinen ergebensten Dank.

2) Die Anfangsworte von buze. Atharva- (und zwar 1, 6), Yajur- und Sāmaveda. Ueber die eigenenthümliche Reihenfolge u. s. w. s. Weber Ind. Stud. 13 p. 431 f. — Kāly.: tatra loka padānupūrvīnyamābhāvāt padānyeva darṣayati, gāur aṇva it, vedo tvānupūrvīnyamād evaśyānyudāharati, ṣaṃ na it.

3) Kāly.: gaur iti vjñānaṃ pratibhāsanānāṃ vastutaḥ (unter den in der Erkenntniß (Vorstellung) „Ochs“ erscheinenden Gegenständen) kaḥ caḥa ityarthah.

wie „weiss“, „blanschwarz“, „dunkel“, „bräunlich“, „grau“ bezeichnet wird? Nein, das heisst „die Eigenschaft“ [guṇa]. Ist denn das Wort das Allgemeine, welches bei der Zertheilung untheilbar und bei der Abtrennung unabtrennbar¹⁾ bleibt? Nein, das heisst „die Form“ [ākṛti]²⁾. — Was ist, denn das Wort? Das Wort ist das, wodurch, wenn es hervorgebracht worden ist, eine demselben entsprechende Auffassung von mit Wamme, Schweif, Hocker, Klauen, Hörnern versehenen Dingen erfolgt³⁾. Oder auch (kann man sagen): ein Laut, der in der Welt (im gemeinen Leben) eine allgemein anerkannte Bedeutung hat, wird „Wort“ genannt; wie z. B.: „Aeusserer ein Wort“, „Aeusserer kein Wort (mehr)“, „Dieser Knabe äussert Worte“ so sagt man von Einem, der Einen Laut äussert⁴⁾. Darum ist das Wort ein Laut [dhvani]⁵⁾.

Ferner, welche sind die Endzwecke [prayojana] der Wortlehre? Ihr Endzweck ist die Erhaltung, die Verschiebung, die traditionelle Lehre, die Kürze und die Zweifellosigkeit. — Um der Erhaltung der Veden willen muss man die Grammatik studiren, denn, wer Wegfall [lopa], Zusatz [agama] und Lautveränderung kennt, wird die Veden richtig bewahren⁶⁾. — Sodann die Verschiebung⁷⁾. Nicht mit allen Kernworten und nicht mit allen Casusformen sind die Sprüche im Veda verkündet, und diese muss nothwendig der Opfernde

1) D. h. identisch und wesentlich; vgl. Kāly.: bhinneshvabhinnam ityanena sāmānyasāykatvaṃ kathyate, chinneshvachinnam ityanena tu nityatvam.

2) Die „Art“ (vgl. *species*), s. Goldstücker Pāṇini p. 153 f., hier, wie öfters im Mahābh., nicht scharf geschieden von der „Jāti“, dem Gattungsbegriff; Nāg.: bhāṣhye śrītiṃ jātiṃ samsthānam (den Gesamtbestand?) braviti (Ball. p. 9).

3) Oder: „wodurch bewirkt wird, dass solche Dinge als gemeint verstanden werden“.

4) „abha“ bedeutet ja, wie das lat. vox, sowohl „Laut (Stimme)“ als „Wort“.

5) Der sonst angenommene Unterschied zwischen dem „dhvani“ und dem „sphota“ (gewissermassen „der kinsten Wortform“) des Wortes wird hier nicht berücksichtigt; Kāly.: anyatra [Nāg.: saṃgrahādān taparāstre (1, 1, 70, p. 181 K.) bhāṣhye ca] dhvanisphotayor bhēdasya vyavasthāpitatvād bhābhodena vyavahāre ’pi na doṣaḥ, dravyādayo na cābdaśabdavācya ityatra tātparyat.

6) Er wird nicht den sonst bei der Verschiedenheit der vedischen und der profanen Sprache möglichen Irrthümern und Missgriffen ausgesetzt sein. Kāly.: loke lopādyadpāṭṭam vede dṛṣṭvā bhṛāmyed [Nāg.: bhṛāmena pāṭhāntaram kalpayed ityarthah] avālyākaraṇah, vālyākaraṇas tu na bhramati vedārtham cādhyavyatyati. — Als vedische Beispiele führt Kāly. an, für „lopa“ und „agama“ die Verbalform aduhra für adahata, (3 pl. Impf. med., Pā. 7, 1, 8, 41) und für „Lautveränderung“ (varṇavikāra; vikāra heisst hier im Gegensatz zu „lopa“ ein reales Substitut, bhāṣyarūpa ādeṣah“ Nāg.) die beiden Nomina udgrābha, nigrābha von der W. grah (vgl. Böhtl. Comm. z. Pā. 3, 3, 36 und 8, 2, 32).

7) „abha“ die Modification, Anpassung eines Opferspruches. Kāly.: tatrāgnor mantrō ’sti: agnaye ita jushṭam nirvapamiti (wo also „Agni“ das „Kernwort“, „linga“ ist), tatra sūryam caruṃ nirvapēd brahmanavressakāma iti sūrya caruṃ mantra dhyate: sūryāya ita jushṭam nirvapamiti.

lehre, nämlich (die in den Aussprüchen) „te 'surāḥ* — „sudevo asi varuṇa* (begründeten):

te 'surāḥ] Die Asura's aber gingen zu Grunde, indem sie „helayo helayah* sagten¹⁾. Darum soll ein Brāhmane nicht barbarisch, nicht falsch sprechen: Barbarismus ist eben das unrichtige Wort [apaṇabda]. — Wollen wir nicht Barbaren werden, müssen wir die Grammatik studiren.

dusṭāḥ ṇabdaḥ] „Ein verdorbenes, nach Betonung oder Laut falsch gebrachtes Wort drückt nicht den gemeinten Begriff aus,

Sondern als ein Donnerkeil der Rede erschlägt es den Opferer, wie „indraṇatruḥ* infolge eines Accentfehlers²⁾.

Wollen wir nicht verdorbene Wörter gebrauchen, müssen wir die Grammatik studiren.

yad adhitam] „Was gelesen³⁾ aber nicht verstanden, nur aufgesagt und nachgeplappert wird,

Das leuchtet nimmermehr — ebensowenig wie trockenes Brennholz, wo kein Feuer vorhanden.*

Darum, wollen wir nicht in seiner Bedeutung unverständenes, d. h. bedeutungsloses (unnützes) lesen, so müssen wir die Grammatik studiren.

yas tu prayukte] „Wer aber die (richtigen) Wörter [ṇabda], ihre Eigenthümlichkeit geschickt beachtend, angemessen und zur rechten Zeit des Aussprechens gebraucht,

Der erlangt als Redekenner⁴⁾ unendlichen Gewinn im Jenseits, ebenso verdirbt man aber durch die unrichtigen Wörter [apaṇabda].*

Wer? Eben der Redekenner.

Woher das? Wer die richtigen Wörter [ṇabda] weiss, der weiss ja auch die unrichtigen Wörter, und wie nun im Wissen von den richtigen Wörtern eine Pflichterfüllung⁵⁾ liegt, so auch andererseits im Wissen von den unrichtigen Wörtern eine Pflichtverletzung [adharmā, Unrecht]. Oder vielmehr es ergibt sich eine über-

1) Statt „he 'rayo he 'rayah“. Vgl. Cat. Br. 3, 2, 1, 23: te 'surā ātāvacaṣe he 'lavo he 'lava iti vadantāḥ parābhāṣyāḥ (Ind. Stud. 13 p. 265).

2) Bis auf die Anfangsworte (dort „maṣṭro hīnaḥ“, „ein mangelhafter Spruch“) identisch mit Pāṇ. Gṛhṣa 52, Ind. Stud. 4 p. 267. Ueber den berühmten Accentfehler „indraṇatruḥ“ (bahuvrīhi, „Indra zum Ueberwinder habend“) statt des beabsichtigten „indraṇatruḥ“ (tatp., „Indras Ueberwinder“, resp. „indra-ṣya ṇatruḥ“) s. Pet. Wb. und Weber a. a. O.

3) Nir. 1, 18, wo derselbe Vers vorkommt, heisst es „yad grhītam“ (was gelernt) etc.

4) „vāgyogavid“ „die rechte Weise, den rechten Gebrauch der Rede kennend“; Nāg.: vāco yogaḥ prakṛtyatayavibhāgaśrībhāṣaṣṭaparavāṇaḥ tad vottīti vāgyogavit.

5) „dharma“ bekanntlich sowohl „Pflicht, Recht“, als „Gerechtigkeit, Verdienst“. — Es verhält sich hiermit wie mit gesunder und ungesunder Diät; Kāśy.: yathā cāśīṣmīkadravyasavayā cāśīṣmīko vyādhir bhavati tadviparīteṣu vayā tvārogyaṁ tatātrāpi yathoktaṁ nyāyāṁ iti bhāṣah.

wiegende Pflichtverletzung: eine überwiegende Zahl von unrichtigen, eine geringere von richtigen Wörtern. Denn von jedem einzelnen (richtigen) Worte giebt es viele Missbildungen [apabhraṃṣa, incorrekta, vulgäre Formen]. Wie z. B.: vom (richtigen) Worte „gāh“ giebt es die Missbildungen: „gāvi“, „gaṇ“, „gota“, „gopotalika“ u. s. w. — Nun, wer nicht ein Redekenner ist —? Die Unwissenheit ist seine Zuflucht. — Nicht ins Unbeschränkte darf die Unwissenheit eine Zuflucht sein, denn wer auch unwissend einen Brāhmanen tödtete oder Surā tränke, auch der, mein' ich, wäre (aus der Kaste) gefallen.

Also dann folgendermassen: „Der erlangt als Redekenner unendlichen Gewinn im Jenseits, ebenso verdirbt man aber durch die unrichtigen Wörter“: Wer? Eben der Nichtkenner der Rede. Aber wer ein Redekenner ist —? Das Wissen ist seine Zuflucht¹⁾. — Wo ist nun dies gelehrt? In den „Bhṛājāh“ genannten (Loken²⁾). Aber, Verehrter, sind denn auch Loken eine Autorität? — Und was würde daraus folgen? — Wenn sie Autorität sind, darf auch folgender Loka als eine Autorität gelten:

„Wenn eine gressa Menge von udumbara-farbigen (rothgelben) Töpfen

Ausgetrunken Einen nicht in den Himmel bringen dürfte, wie sollte dieselbe beim Opfer verwendet dorthin führen!“³⁾

Ohne Ueberlegung ist dieser Loka von dem geehrten Verfasser gedichtet; derjenige dagegen, welcher mit Ueberlegung gedichtet ist, ist Autorität⁴⁾.

avidvāṃsah] „Den Unkundigen gegenüber, welche die pluti des Namens bei dem Gegengrusse nicht kennen.

Kann man, von einer Reise zurückkehrend, recht wohl, gleich als ob es Weiber wären, die Anrede „hier bin ich“ (ayam aham)⁵⁾ gebrauchen“.

Wollen wir nicht beim Grusse als Weiber behandelt werden, müssen wir die Grammatik studiren.

vibhaktip kurvantī] Die Opferkundigen lehren: „Die Voropfer sollen mit den (gehörigen) Casus versehen gemacht werden“:

1) Natürlich weil er dadurch im Stande ist die unrichtigen Wörter im Gebrauch zu vermeiden.

2) Hier nicht in der speciellen metrischen Bedeutung zu verstehen, denn das citirte Verspaar ist im triṣṭubh. Vgl. über die im Mahābh. citirten „lokāh“ Weber Ind. Stud. 13 p. 483 f. (339) und über die „Bhṛājāh“ des Kātyāyana ebenda p. 400.

3) Die Verse sollen sich auf die Verwendung der Surā bei der Sāstrānug-Ceremonie beziehen; Kāty.: ayam lokah sāstrānugiyāge surāpānaya dachitvam udhvāyati; vgl. Ind. Stud. 13 p. 339, 10 p. 349 f.

4) Und der citirte Loka des Kātyāyana ist „apramattagita“, weil er sich auf Aussprüche der „Ṛṣi“ stützt, wie: „ekah caḥḍah samyag jñātaḥ sushṭu [en-] prayuktah syarge loka kāmādhy bhavati“ (Kāty.).

5) Statt „abhiśādaya devadatto 'ham bhob“, worauf der Gegengruss (prayashivāda) zu lauten hat: „syushmān adhi devadatto“ u. s. f., s. Pā. 8, 2, 83.

und ohne die Grammatik können die Voropfer nicht mit den Casus versehen gemacht werden¹⁾.

yo vā imān] „Wer fürwahr diese Rede nach Worten, Accenten und Silben²⁾ gbedert, der ist ein priesterlicher Mann³⁾.“

Wollen wir priesterliche Männer werden, müssen wir die Grammatik studieren.

catvāri] „Vier sind seine Hörner, drei seine Füße, zwei seine Köpfe, sieben seine Hände.“

Dreifach gebunden brüllt der Stier: ein grosser Gott ist zu den Sterblichen gekommen⁴⁾.

Vier die Hörner: die vier Wortarten [padajāta], Nomen [nāman], Verbum [akhyāta], Präposition [upasarga] und Partikel [nipāta]; drei seine Füße: die drei Zeiten, die Vergangene, Zukünftige und Gegenwärtige; zwei die Köpfe: die zwei Wesen (Naturen, ātman) des Wortes, nämlich das ewige [nitya] und das zeitliche [kārya]⁵⁾; sieben seine Hände: die sieben Casusendungen [vibhakti]; dreifach gebunden: an drei Orten gebunden, in der Brust, in der Kehle und im Kopfe⁶⁾; vṛṣabhaḥ (Stier), vom Besprengen (Befruchten, W. vṛṣh); roṣavati (brüllt) äussert einen Laut (ṛabdam karoti). Woher das? Das Verbum ru (rāuṭh) bezieht sich auf die Aeusserung eines Lautes; ein grosser Gott

1) Kāty.: (Ben. Ed., Ball. gibt einen ziemlich stark korrumpirten Text: prayajadimantṛ āyamānā agnicabdaprakṛtikavibhaktiṣṭakṛtā (mit einer an das Wort Agni als Stamm gefügten Casusendung versehen) ityarthah, yathā „samidho 'gna ājyasya vyantu“, „agne 'gna“ iti. Eine derartige „Modifikation“ der prayāja- und anyāja-Formeln (s. Pet. Wb. s. v. und Hillebrandt Das altind. Neu- und Vollmondsopfer pp. 94 f., 134 f.) mittels Einschaltung verschiedener Casusformen des Wortes „Agni“ (vor dem Worte „ājyasya“ oder vor dem Voc „agne“) kommt bei dem punarādheyam (Wiederanlegen des Feuers) vor, s. Cat. Br. 2, 3, 3, 12 f. mit dem Comm. p. 206, Kāty. paddh. 4, 11 p. 390 f., Comm. zur T. S. (ed. Roer & Cowell) p. 777 f. (Ind. Stud. 13 p. 457). Vgl. bes. an der letzt erwähnten Stelle p. 778: sathā cāivam mantrapāṭhah sampadyate: „samidho agnāgna [agne 'gna] ājyasya vyantu“, „tanūnapād agnāv agna ājyasya veta“ etc. — Das Lemma „vibhaktiḥ kurvaṇti“ (man macht die Beugungsform) ist wohl irgend ein Citat, vgl. T. S. 1, 5, 2, 3: vibhaktiḥ karoti, brahmāiva tad akah.

2) akṣharaṇab: oder viell. „nach Elementen, Lauten“ (varṇa, vgl. Nāg.).

3) Kāty.: rēṣam ubhātī ārtvijīno yajamānab, rēvikkarmārhatī yājako 'py ārtvijīnab, Pā 5, 1, 71.

4) catvāri vṛṇṣaḥ trayo aya padā dve cīrabhe sapta hastāḥ aya | tridhā baddho vṛṣabho roṣavati maho devo martyān āvivoḥ, Rgv. 4, 58, 3, auch Nir. 13, 7 citirt, aber anders gedeutet.

5) Eigentl. „das eigene, feste“ und „das hervorbringende, zu bewirkende“, d. h. das innere und das äussere (phänomenale) Wort („vyaṅgyavyavahārikabhedhā“, Kāty.).

6) Wahrscheinlich eine Auslegung auf die drei „Orte“ [sthāna] oder Stufen der Stimme: nāml. Brust-, Kehle- und Kopfstimme, vgl. Mahābh. 1 p. 207 K. und s. Weber zu V. Prāt. 1, 30 (Ind. Stud. 4 p. 104 f.), Whitney zu T. Prāt. 23, 10. — Anders Nāg.: bhakṛam pañcamāḥ yuktam antahabhiḥ va saṅgyam | arasyam tam vjānyat (= Cīkṣā 7/16 Ind. Stud. 4 p. 350), mūrdhanyā ruraḥ ityakter mūrdhāya cīrab, kaṇṭha ityaneu mukhantargatakanthā-dīthānam upalakṣyate.

ist zu den Sterblichen gekommen: „der grosse (mahān) Gott“ ist das Wort, „die Sterblichen“ sind die dem Sterben unterworfenen Menschen — zu ihnen ist er gekommen. — Wollen wir, dass uns Gemeinschaft mit dem grossen Gotte werde, müssen wir die Grammatik studiren.

Ein Anderer sagt:

„Auf vier pada¹⁾ ist die Rede bemessen, diese kennen die Brāhmanen, welche weise sind,

Versteckt niedergelegt regen sich nicht die drei, das vierte (pada) der Rede sprechen die Menschen“²⁾.

Auf vier pada ist die Rede bemessen³⁾; die vier Wortarten (pada-jātām) Nomen, Verbum, Präposition und Partikel; diese kennen die Brāhmanen, welche weise sind: „manīṣiṇaḥ“ gleich „manasa īṣiṇaḥ“⁴⁾; versteckt niedergelegt regen sich nicht die drei: die drei in's Versteck (guhāyām) niedergelegten regen sich nicht, d. h. sie bewegen sich nicht, zucken („blinzeln“) nicht; das vierte der Rede sprechen die Menschen: das vierte ist das von der Rede, was unter den Menschen vorkommt⁵⁾, „turiyaḥ“ gleich „caturtham“⁶⁾, uta tvaḥ]. Wie Mancher sehend die Rede [Vāc] nicht erschaut hat und Mancher hörend sie nicht hört,

So hat sie auch Manchem ihren Leib (sich selbst) aufgethan, wie willig eine schöngekleidete Frau dem Gatten“⁷⁾.

Manch' einer obgleich sehend sieht die Rede nicht, manch' einer obgleich hörend hört sie nicht: den einen Theil (der Sentenz) sagt er von dem Unwissenden aus; so hat sie auch Manchem ihren Leib aufgethan: sie enthüllt ihren Leib; wie willig eine

1) „Schritt“, „Stelle“, „Theil“ etc., hier eigentl. = „Versviertel“ (pada) nach Pat. Wh. 4 v.

2) catvāri vākparimitā padāni tāni vidur brāhmaṇā ye manīṣiṇaḥ | guhā tripi nihita neṅgayanti turiyaṁ vāco maṇuṣyā vadanti, Rgv. 1, 164, 45, vgl. Nir. 13, 2.

3) Oder: „Vier sind die an der Rede bemessenen pada“, denn es ist sehr wohl möglich, dass Pat., obgleich er den ersten pada unverändert wiederholt, ebenso wie das Nir. a. a. O. („catvāri vācā parimitāni“ etc.) und Kāly. und Nāg. („vākparimitāni śaśthītatpuruṣaḥ“) „parimitā“ als Noutz. und „vākparimitā“ als ein Comp. gefasst hat — was schon wegen der Accentuation: vākparimitā nicht angeht.

4) Scheint eine rein mechanische Ableitung zu sein von dem „manasa īṣiṇaḥ“, womit „manīṣaḥ“ im Nir. erklärt wird, vgl. Nir. 2, 25 und 3, 10: manīṣayaḥ manasa īṣayaḥ stutyā prajāyā vā — Nāg.: bhāṣayaḥ manasa īṣiṇaḥ, cittaśuddhikramena vācīkārā [Verwechslung mit „vācī“, „herrschend“?] vishayāntareḥhye vyāvṛtyābhāsakā vā teca vākyakaraṇāḥ.

5) Nach Kāly. soll hiermit gesagt sein, dass die Nichtgrammatiker (die ja nicht „manīṣiṇaḥ“ sind) nur den vierten Theil einer jeden der vier Wortklassen sprechen (beim Sprechen anwenden).

6) Vgl. Nir. a. a. O.: „turiyaṁ tvarataḥ“!

7) uta tvaḥ paśyama dadarṣa vīcam uta tvaḥ cṛvam na cṛotyenām | uta tvasmā tanvam vīcamo jāyeva patya uṇāti svāsāḥ, Rgv. 10, 71, 4, vgl. Nir. 1, 10.

schöngekleidete Frau dem Gatten: Wie eine Frau, eine liebende, schöngekleidete, dem Gatten das eigene Selbst enthüllt, so enthüllt die Rede das eigene Selbst dem Redekundigen. — Wollen wir, dass die Rede sich uns enthülle, müssen wir die Grammatik studiren.

saktum iva] „Wo denkende Männer, gleich wie Körner mit einem Siebe reinigend, mit Sinn die Rede bildeten,

Da erkennen die Freunde die Freundschaften: ein treffliches Kennzeichen ist ihrer Rede aufgedrückt¹⁾.

saktuḥ (Korn, Grütze) von sac (anhängen, folgen) heisst „der schwerzureinigende“, oder von der umgestellten Wurzel kas abgeleitet „der aufgesprungene“ (vikasitaḥ); titāu (Sieb) ist eine Schwinde, sei es als Etwas „ausgespanntes“ (von tan) oder als Etwas „durchtossenes“ (von tud); denkende: mit Nachdenken begabte, mit Sinn: mit Einsicht, vācam akṛataḥ: „v. akṛataḥ“; da erkennen die Freunde die Freundschaften: da erkennen sie Freunde seiend die Freundschaften, erkennen die Genossenschaften. Wo? Auf diesem schwierigen einzig zu betretenden Wege²⁾, dessen Ziel die Rede ist. Und welche sind Jene? Die Grammatiker. Woher das? bhadrāśhāp — vāciḥ: Ihrer Rede ist ein treffliches Kennzeichen aufgedrückt: das Kennzeichen, (so wird es genannt) infolge des Kennzeichnens, Erleuchtens, herrscht darüber³⁾.

sārasvatīm] Die Opferkundigen lehren: „Wer, nachdem er das Feuer angelegt, ein unrichtiges Wort gebraucht hat, der möge als Sühne [prāyaścitta] die Spende an Sarasvatī (die Göttin der Rede) darbringen“. — Wollen wir nicht in die Lage kommen uns einer Sühne unterziehen zu müssen, so müssen wir die Grammatik studiren.

daṣamyaṁ putrasya] Die Opferkundigen lehren: „Nach dem zehnten Tage von der Geburt eines Sohnes an gerechnet bestimmte man ihm einen Namen, der zu Anfang einen tönenden Laut und im Innern einen Halbvokal hat, ohne vṛddhi (des Wurzelvokals) ist und der bis drei Generationen hinauf nicht beim Feinde Bestand gehabt (sich bewährt) hat — denn ein solcher, zwei- oder viersilbiger Name hat am meisten Bestand⁴⁾ — einen kṛt bilde

1) Saktum iva titānā puṁsanto yatra dhīra manasā vācamakṛataḥ | atśa sakhyaḥ sakhyaṁ jānate bhadrāśhāp lakṣmīr adbhūḍhā vāci. Rgv. 10, 71, 2, vgl. Nr. 4, 10.

2) „mārga ekagamyah“; oder: „der nur in einer Weise an betreten ist“, vgl. Kāly.: ekagamyas it jñānāsīva prāpyah.

3) „parivedhā bhavati“ „ist befestigt, mächtig“, vgl. Nāg.: „parivedhā, ajñānanvartanena prabhvī“; es soll vermutlich dies eine Erklärung von „adbhūḍhā adbhī“ sein. Die Grammatiker sind die eigentlichen Inhaber des „trefflichen Kennzeichens“ — wahrscheinlich Weise einfach aus dem Grunde, weil die Grammatik „Kennzeichnung“ (lakṣaṇam) ist. Die Comm. geben eine rein theologische Interpretation, vgl. Kāly.: vāciḥ, vedākye brahmaṇi yā lakṣmīr vedāntesu paramārthasavillakṣaṇoktā śāhām nīhitetyarthah.

4) „tripurāśhānūkām anaripratishthitām taddhī pratishthitatām bhavati dyakṣaharam caturakṣharam vā nāma“. Die oben gegebene Uebersetzung in

man nicht einen taddhita*. Und ohne die Grammatik ist es nicht möglich die kṛt's und taddhita's zu unterscheiden.

sudevo asi] „Ein guter Gott bist du, Varuṇa, du, bei dem die sieben Ströme

In die Mundhöhle einfließen, wie in eine hohle Röhre*¹⁾.

Ein guter Gott bist du, Varuṇa: ein wahrer Gott (satyadevaḥ) bist du; du dessen sieben Ströme: die sieben Casusendungen [vibhakti], in die Mundhöhle einfließen: „kākudam*²⁾“ heisst der Gaumen (tālu) — „kākub*“ ist die Zunge, weil sie dagegen gestossen wird (nadyate), heisst es „kākudam*³⁾“; „sūrmīyam sushirām (va*: gleichwie das Feuer in eine schöne „ürmi“, eine hohle eingedrungen brennt, so fliessen deine sieben Ströme in den (deinen) Gaumen ein⁴⁾). Darum bist du ein „satyadeva*“ (wahrer Gott). — Wollen wir „satyadeva's*⁵⁾“ werden, müssen wir die Grammatik studiren.

der Hauptsache nach Weber Ind. Stud. 13 p. 457 n. 1 („Der Sinn ist: „Der drei Generationen hindurch beim Feinde nicht vorgekommen ist“). Zum adv. „tripurushāṅkām“ vgl. „dvaṣpurushāṅkām“ „zwei Generationen hinauf“ Mahābh. a. Pa. 4. 1. 33. f. 48 a Ben. Ed. Vom rein formellen Standpunkte könnte freilich das Wort ebenso gut als Adj. gefasst werden („einen bis drei Generationen hinaufgehenden Namen“). Möglich wäre es wohl auch „anarpratishṭhitam“ als zwei coordinirte Adj. (resp. als dvandva) zu erklären: „einen nicht feindlichen („nicht dem Feinde gehörenden“ oder „nicht unheilbringenden“?), einen feindlichen“ „pratiṣṭhitam (-tamam)“ erinnert an Āg. Grh. Sū. 1. 15. 6: „Aṇyakṣharam pratiṣṭhāṅkām“ (Stenzler: „einen zweisilbigen [Namen], wenn er ihm hohe Stellung [eigentl. „festen Fuss im Leben“, „Gedeihen“] wünscht“). „caturākṣharam brahmanavarsakām“ — „dvaṣpurushāṅkām“ „am „schönen“ im Lemma erklärt Kāly. als einen „Loc. der Nähe“ (samīpikam adhikāraṇam). Bei Manu (2. 80) wird der 10. oder 12. Tag für die Namensgebung vorgeschrieben (Stenzler zu Āg. 1. 15. 4).

1) sudevo ad varuṇa yasva te sapta sindhavaḥ | anukaharanti kākudam sūrmīyam sushirām iva, Rgv. 8. 58. 12, vgl. Nir. 5. 26—27.

2) Der Rgv.-Text hat kākudam Acc. a. vom fem. St. kākū.

3) Also von kākū + mud! Zu den Worten „āminnadyate“ vgl. Nir. a. a. O.: jhva kohnvā kokūyamānā varjān (kūrā Rec.: anm) nudatīti vā. Die Auflösung in āmin + adyate (vgl. Kāly.: anekārthatvād dhātunām [weil die Wurzeln mannigfache Bedeutungen haben] atkōṣṭhyate ityarthah; Nāg.: anekārthatvād iti, vāder [von vad, sonst „sprechen“] adhikāraṇa ghaṭarthe etc. — nuder vā etc.) giebt gar keinen Sinn es sei denn, dass „adyate“ (etwa wie tisyati) ad hoc von der Präs. ud gebildet wäre.

4) Die wunderliche Erklärung: sūrmī = cōbhanā (ürmi „eine schöne Wege“?) an die angebl. Grundbed. „Hülle“, Nir. 5. 23: „ürmiḥ ūrpoter“, ist wohl nicht zu denken) beruht auf der alten Etymologie „su + ūrmī“, die auch im Nir. a. a. O. vorgetragen wird: „sūrmī (sūrmīyam) kalyāṇermī srotah“ (also bahuvrīhi). Hier wird diese Herleitung nur honoris causa vorgenommen, denn in den folgenden Worten ist offenbar die Rede von einer hohlen von innen glühend gemachten metallenen Röhre oder Söhle (s. Pot. Wb. a. v.), wie auch Nāg. anlegt: sūrmīm cōbhanam ayahpratīnam (Erbild, vgl. jedoch Bāhi. Skt. Wb. 2 s. v.) sushirām — sūchidhrām pravicyāgnir yathā tatratayam malam bhaṣṭikṛtya pratīnam cūddhām karoty evam tālūdeṣa pśakāṇam prāpya vibhaktyaṁtāḥ cādhātū cāstram pāpam apakurvantītyarthah, anena svargaprapṛtiḥ phalam ityuktam.

5) Unübersetzbar in seiner zwischen Subst. (karmadhāraya) und Adj. (bahuvrīhi) Vorehrer des wahren G.) schillernden Bedeutung.

Wie kommt es aber, dass gerade hier bei der Grammatik dem angehenden Studirenden der Zweck des Studiums auseinandergesetzt wird, was doch nicht ebenso bei jeder beliebigen anderen Disciplin zu geschehen pflegt; sondern, nachdem man nur das „om“ gesprochen, trägt man die Worte „cam“ u. s. w. Abschnitt für Abschnitt vor¹⁾? Im Alterthum ging es folgendermassen zu. Nach empfangener Weihe²⁾ studirten die Brāhmanen die Grammatik und erst dann, als sie die Stellen, die Organe und die tönende Hervorbringung der Laute³⁾ schon kannten, wurden ihnen die vedischen (Textes-) Worte angewiesen [upadiṣyante]. Das ist heute anders. Sobald man erst den Veda studirt hat, wird man in aller Eile ein Lehrer (in dem man wähnt):

„Aus dem Veda sind uns die vedischen Wörter und aus der Welt die weltlichen festgestellt [siddha]⁴⁾“:

Also die Grammatik ist nutzlos.⁵⁾ Solchen in der Weise in ihrer Meinung irre gewordenen Studirenden ertheilt der Lehrer diese Unterweisung: „Dies sind die Zwecke, um deren willen man die Grammatik studiren muss“.

Das Wort ist genannt, auch sein Wesen ist genannt, die Zwecke (der Gramm.) sind ebenfalls genannt: jetzt also soll die Wortlehre dargestellt werden. Wie soll man sie darstellen? Hat man die Anweisung [upadeśa]⁴⁾ der richtigen Wörter [abda] oder die der unrichtigen [aprabda] oder endlich die Anweisung Beider zu geben. Die Anweisung Eines von den Beiden dürfte genügen. Wie z. B.: Aus einer einschränkenden Bestimmung [niyama] hinsichtlich des zu Essenden wird ein Verbot hinsichtlich des nicht zu Essenden erschlossen⁵⁾:

1) Bezieht sich auf das Vedastudium: „cam“ etc. ist der Anfang des Ath. V., s. oben p. 20.

2) D. h. nach der Einführung beim Lehrer: samakāra upanayanam, Nāg.

3) „sthāna-karana-jādānupradāna-(jābhyah)“¹⁾. Es sind die in den Prātiśākhya's gebräuchlichen Termini (vgl. Mahābh. I pp. 61 und 268 K.); sthāna = „die (mehr passive) Artikulationsstelle“, karana = „das (thätige) Organ“ und anupradāna = „das Material“, welches letztere entweder svāsa (tonloser) „Hauch“ oder nāda „Ton“ sein kann (s. Whitney zu Ath. Pr. I, 12—13, 18, T. Pr. 23, 2). Auffallend ist, dass hier nur die letztere Art des anupradāna erwähnt wird.

4) upadeśa im ungeren Sinne ist direkte Angabe (pratyaśakham ākhyānam) mittels Vorzeigens, hier also zunächst, mittels Aussprechens der betreffenden Wörter. Ein äusserer Gegenstand, z. B. ein Ochs wird „upadiśya“, wenn man ihn anfasset und sagt: „Dies ist ein Ochs“; wenn dagegen der abwesende Devadatta als ein mit „Armringen, Ohringen und Bladem geschmückter, kreisbrüstiger, rundarmiger, rüthliger u. s. f. Mann“ gekennzeichnet wird, so wird er nur „adidiśya“; „adideśya“ ist nämlich „gūḍāḥ prapāṣam“, s. Mahābh. zu Pr. I, 3, 2 p. 259 K. — freilich wird dieser Unterschied nicht immer festgehalten, wie abandaa p. 260 gezeigt wird.

5) „niyama“ heisst bekanntlich im Gegensatz zu „vidhi“: der positiven Vorschrift, dass Etwas geschehen soll, eine einschränkende Norm, wodurch festgesetzt wird, in welcher Weise ein gewisses durch andere Ursachen (wie z. B. das Essen durch das Nahrungsbedürfniss) hervorgerufenen Handeln überhaupt statt haben darf.

wenn es heisst: „fünf fünfkralige Thiere sind zu essen“, so schliesst man daraus: „die übrigen sind nicht zu essen“. Oder aus einem Verbot hinsichtlich des nicht zu Essenden wird eine einschränkende Bestimmung hinsichtlich des zu Essenden erschlossen. Wie z. B. wenn es heisst: „nicht zu essen ist der zahme Hahn, nicht das zahme Schwein“, so schliesst man daraus: „die wilden sind zu essen“. So auch hier: zunächst wenn die Anweisung der richtigen Wörter gegeben wird und „gāuh“ angewiesen worden ist, so schliesst man daraus: „gāvi“ etc. sind unrichtige Wörter“. Wenn aber die Anweisung der unrichtigen Wörter gegeben wird und „gāvi“ etc. angewiesen sind, so schliesst man daraus: „gāuh“ ist das richtige Wort.“ — Welches von den Zweien ist nun das bessere? Infolge ihrer Kürze die Anweisung der richtigen Wörter: die Anweisung der richtigen Wörter ist kürzer, die Anweisung der unrichtigen Wörter umständlicher. Von jedem einzelnen (richtigen) Worte giebt es viele Missbildungen: z. B. von dem Worte „gāuh“ giebt es die Missbildungen [apabhraṃṣa] „gāvi“, „gopi“, „gotā“, „gopotalikā“ etc. — Auch wird ja hierdurch¹⁾ gerade das Verlangte angegeben.

Wenn nun diese Anweisung der (richtigen) Wörter stattfindet, ist wohl beim Erkennen der Wörter die namentliche Aufführung Wort für Wort anzuwenden, und hat man also die Wörter „gāuh“, „ayvah“, „purushah“, „hasti“, „yakumih“, „mrgah“, „brāhmaṇah“ u. s. f. aufzuführen? Nein, diese namentliche Aufführung ist nicht das rechte Mittel zur Erkenntniss der Wörter. Denn so wird es erzählt: Bṛhaspati trug dem Indra ein himmlisches Jahrtausend hindurch das Gesamtvocabular der Wörter mit namentlicher Erwähnung eines jeden vor: er kam nicht zu Ende²⁾. Also Bṛhaspati war der Vortragende, Indra der Zuhörer, ein himmlisches Jahrtausend die Studienzeit, und er kam doch nicht zu Ende. Nun bedenke man aber: Wer in unseren Tagen ganz lange lebt, der lebt ein Jahrhundert und in vierfacher Weise kommt die Wissenschaft zur Verwendung, in der Zeit der Lehre [āgama], in der Zeit des Selbststudiums, in der Zeit des Vortragens und in der Zeit der praktischen Thätigkeit³⁾; und da wäre das ganze Leben auf die Lehrzeit allein aufgewendet! Darum ist die namentliche Aufführung kein rechtes Mittel zur Erkenntniss der Wörter. — Auf welche Weise denn sind diese Wörter zu erkennen? Es muss irgend eine das Allgemeine und das Besondere enthaltende Kennzeichnung [lakṣaṇa] geschaffen werden, wodurch man mit geringer Mühe die gewaltigen Fluthen der Wörter erfassen kann.

1) Durch die direkte Methode; Kāty.: iśaṃ etl. sūtraṇāṃ śāstrayogādūharmā-vāptṛ hyarthaḥ, āthavopadeyopadeśāt śakyaḥ prastipatitṛ bhavati bhāvāt.

2) Vgl. Weber Ind. Stud. 12 p. 334. Ueber die „Āindra“-Grammatik s. Burnell, „The Āindra School“ etc. Mangalore 1875.

3) vyavahāro yajñakarmāṇi, Kāty.

Und welche ist die? Ausspruch und Aufhebung¹⁾: Das Eine ist als Ausspruch, das Andere als Aufhebung darzustellen. Aber von welcher Art soll der zu machende Ausspruch und von welcher Art die Aufhebung sein? Mittels (Angabe) des Allgemeinen soll der Ausspruch geschehen, z. B.: „karmāṇyaṁ“ (Pā. 3, 2, 1), mittels (Angabe von) dessen Besonderheiten die Aufhebung, z. B.: „āto nupasarge kab“ (Pā. 3, 2, 3)²⁾.

Ist nun ferner die Form oder das Ding der Wortbegriff? Antwort: Beides. Wie kann man das wissen? Auf beiderlei Weise hat ja der Lehrer die Sūtra's vorgetragen. Von der Ansicht aus, dass die Form der Wortbegriff sei, heisst es: „jātyakhyāyām ekasmin bahuvacanam anyatarasyām“ (Pā. 1, 2, 58); von der Ansicht aus, dass das Ding der Wortbegriff sei, wird der *ekaśeṣa* „von den formell identischen“ („sarūpāṇām“ Pā. 1, 2, 64) ausdrücklich aufgestellt³⁾.

Ferner, ist das Wort ewig [nitya] oder zu bewirken [kārya]⁴⁾? Im *Samgraha*⁵⁾ ist dies vor Allem untersucht worden, ob es ewig oder zu bewirken sei. Dort sind die Fehler und auch die Zwecke (Vorzüge)⁶⁾ genannt. In Bezug hierauf ist aber so viel sicher, dass in beiden Fällen, mag das Wort ewig oder auch zu bewirken sein, jedenfalls eine Kennzeichnung geschaffen werden muss. — Wie tritt nun aber diese Kennzeichnung auf, die den erhabenen Lehrer Pāṇini zum Urheber hat?

siddhe śabdārthasambandhe⁷⁾

1. Bei fertigem Wort-Begriff-Zusammenhang

1) „utsargapavādān“, allgemeine Regel und Ausnahme.

2) Regel: „nach einer Wurzel“, wenn (das untergeordnete Wort im Compositum (upapada)) Objekt (ist), das Suff. *an* — Ausnahme: „Nach einem langen *a* (ohne darauf endenden Wurzel), wenn keine Präposition dabei (ist), das Suff. *ka* (krt a)“.

3) Da die Einzeldinge (dravya, vyakti) viele sind, ihre „Form“, „Art“ oder „Gattung“ (ikṛti, jāti, vgl. Goldstücker Pāṇini p. 155) dagegen nur (je) eine ist, so würde ohne die oben angegebenen Voraussetzungen im ersten Falle der Plural, im zweiten der Ausdruck durch ein Wort sich von selbst ergeben, und folglich wären die beiden Regeln überflüssig (nach Nāg.). Die Streitfrage, ob *ikṛti* oder *dravya* als *padārtha* „Wortbegriff“, eigentl. „Wortgegenstand, -objekt“, (das was durch das Wort zunächst bezeichnet wird) anzunehmen sei, wird beim *ekaśeṣa* (I p. 233 K., bes. p. 242 f.) in eingehender Weise erörtert. S. auch unten.

4) „Zu machen“, d. h. zeitlichen Ursprunges, *nitya* dagegen „fest“, „beständig“, ein für alle mal fertig dastehend; p. 25 n. 5.

5) Ein gramm. Werk des Vyāli (Dākṣhāyana), s. Weber Ind. Stud. 13 p. 400.

6) Der beiderseitigen Annahme, d. h. die dagegen zu machenden Einwendungen und die dafür anzuführenden Gründe (der Zweckmässigkeit). Ein im Mahābh. besonders häufig vorkommender Ausdruck ist: „nāśha doṣaḥ“ „Dies ist (Hierin liegt) kein Fehler“, d. h. die behauptete unpassende Consequenz einer gewissen Aufstellung findet nicht statt, der erhobene Einwand ist nicht triftig.

7) Hiermit beginnen die, von Pat. commentirten, *vārtika*'s des *Kātyāyana*. S. hieüber die bekannte grundlegende Schrift von Kielhorn „Kātyāyana and Patañjali“ etc. Bombay 1876. Ueber Inhalt und Gedankengang der in diesem Kap.

Bei fertigem Wort, Begriff und Zusammenhang (Beziehung). Was ist nun die Bedeutung des Wortes *siddha* (fertig, feststehend, absolutus). Es ist ein synonymer Ausdruck zu *nitya* (beständig, ewig). Woraan wird es erkannt? Weil es in Bezug auf unbewegliche, unverrückbare Dinge vorkommt, z. B. „*siddha dyāuh* (der Himmel)*, „*siddha pṛthivī* (die Erde)*, „*siddham ākāśam* (der Aether)*. Aber, Verehrter, es kommt ja auch in Bezug auf zu bewirkende Dinge vor, z. B. „*siddha odanāḥ* (das Mus ist fertig)*, „*siddhaḥ supāḥ* (Suppe)*, „*siddhā yavagūḥ* (Reisbrühe)*. Sofern es also auch in Bezug auf das zu bewirkende vorkommt, warum sollte dann hier das mit *nitya* synonyme gebraucht sein, nicht aber das Wort *siddha*, welches sich auf das zu bewirkende bezieht? Zunächst ist es im Saṃgraha als das Synonym von *nitya* gebraucht, wie wir daraus schliessen, dass es dort den Gegensatz zu *kārya* bildet. So wird es auch hier sein¹⁾. — Oder auch: es giebt auch solche genau abgrenzende Ausdrücke, die in einem einzigen Worte bestehen: wie z. B. bei den Worten „*Wasseresser* [*abbhakṣaḥ*]*, „*Luftesser* [*vāyubhakṣaḥ*] verstanden wird, „nur Wasser“, „nur Luft isst er“, so auch hier „nur fertig [*siddha eva*]*, nicht „zu fertigen [*sādhya*]*. — Oder auch hat man hier Abfall des vorderen Compositionsgliedes anzunehmen, so dass „*siddhaḥ*“ gleich „*atyantasiddhaḥ*“ (auf immer fertig, vollendet) sei, wie man z. B. absolut statt „*Devadattah*“ „*Dattah*“ und statt „*Satyabhāmaḥ*“ „*Bhāmaḥ*“ sagt. — Oder auch, nach der Maxime: „aus der Erklärung ist der (je weilige) specielle Sinn zu ermitteln, denn nicht folgt es aus der Zweifelhafteit, dass überhaupt keine Kennzeichnung stattfindet (nichts bestimmtes ausgesagt wird)*²⁾, werden wir erklären: „das Synonym von *nitya* ist hier gebraucht“. — Wozu aber denn diesen erst zu deutenden Ausdruck nehmen? Warum wird

enthaltenen vā bemerkt K. a. a. O. p. 49: „If it is admitted that the words and their meanings are fixed and settled by common usage, it may well be questioned whether the rules laid down by Pāṇini are at all necessary, and it must therefore be shown that and why they are necessary [vā 1]; and if it is the object of grammar to lay down rules for the correct formation of those words which people actually use, it does not seem improper to enquire whether Pāṇini, in teaching the formation of such words as would not appear to be in use, has not laid himself open to just censure [vā 2—5]. If, moreover, we are promised some transcendent benefit from the study of Pāṇini's grammar, we may well ask whether, to secure that benefit, it is sufficient for us to know the right words, as they have been taught by Pāṇini, or whether we only have to employ them [vā 6—9]. It is also fair matter for discussion whether the name chosen for the science taught by Pāṇini is altogether appropriate and unobjectionable [vā 10—14]. And finally, when we are told that Pāṇini intended to teach the correct formation of words actually used, we may well raise the question why he should have commenced his grammar with an enumeration of the letters [vā 15—18].“

1) tatsamānātānatratyāḍ (infolge der Gleichheit des Lehrinhaltes) tasyā te-
tāthāya yuktam ityarthah. Kāly.

2) Paribhāṣā 1. Im Paribhāṣendūṣkhaṇe des Nāgārjuna ad. Kiedhorn
Bombay 1868—1874.

nicht mit allem Nachdruck (mahatā kanyāṁ „aus vollem Halse“) gerade das Wort *nitya* angewendet, bei dessen Anwendung ja kein Zweifel aufkommen könnte? Wegen der glücklichen Vorbedeutung¹⁾. Glücklichen Erfolg wünschend gebraucht der Lehrer zu Anfang das Wort *siddha* wegen der glücklichen Vorbedeutung für die gewaltigen Fluthen des Lehrbuchs — denn Lehrbücher, die einen glückverheissenden Anfang haben, gewinnen Verbreitung und verleihen dem Menschen Heldenkraft und langes Leben — und zwar in der Absicht, damit die Leser *siddhārtha*'s werden (d. h. ihr Ziel vollkommen erreichen). Auch jenes Wort *nitya* bezieht sich übrigens nicht mit Nothwendigkeit auf unbewegliche, unverrückbare Dinge. Sondern? Es kann sich auch auf das beständig Wiederholte beziehen. Wie z. B.: „*nityaprahasita*“, „*nityaprajāpitā*“ (ewig lachend, — schwatzend). Insofern es nun auch auf das beständig Wiederholte sich beziehen kann, hätte man auch dabei jene Maxime: „Aus der Erklärung“ u. s. f. nöthig. Nun erwägt aber der Lehrer: „einmal wird das Wort *siddha* zu Anfang gebraucht von glückbringender Bedeutung sein, und dann werde ich es auch als ein Synonym von *nitya* deuten können“. Darum ist gerade das Wort *siddha*, und nicht das Wort *nitya*, angewendet worden. — Was ist nun ferner als Wortbegriff [*padārtha*] gedacht, wenn man das Compositum in der genannten Weise auflöst: „Bei fertigem Wort, Begriff und Zusammenhang“? Die Form [*ākṛti*]. Wie so? Weil die Form beständig [*nitya*], das Ding unbeständig [*anitya*] ist. — Gesetzt nun, dass das Ding der Wortbegriff sei, wie ist dann aufzulösen? „Bei fertigem Wort und Begriffszusammenhang“; denn beständig (fest) ist die Verbindung des Begrifflichen (Bedeutungsvollen)²⁾ mit dem Begriffe (der Bedeutung). — Oder aber gerade unter der Voraussetzung, dass das Ding der Wortbegriff sei, ist jene Auflösung am Platze: „Bei fertigem Wort, Begriff und Zusammenhang“; denn das Ding ist beständig, die Form unbeständig. Wie wird es erkannt? Durch folgende Beobachtung aus dem gemeinen Leben. Ein Stück Thon mit irgend einer beliebigen Form verbunden ist ein Klumpen. Nachdem man die Form des Klumpens zerstört hat, kann man daraus Töpfe machen, nachdem man die Form des Topfes zerstört hat, kann man daraus Krüge machen. Ebenso ist ein Stück Gold mit irgend einer beliebigen Form verbunden ein Klumpen. Nachdem man die Form des Klumpens zerstört hat, kann man daraus Ringe machen, nachdem man die Form des Ringes zerstört hat, kann man daraus Armbänder³⁾ machen; nachdem man die Form des Armbandes zerstört hat, kann man daraus *svastika*-Kreuze machen. Wieder zu einem Goldklumpen zurückverwandelt und von Neuem mit einer

1) „*maṅgalārtham*“ vgl. I 40, 6 K.

2) Nämlich das Wortes, das ja seinerseits *siddha* = *nitya* ist. *Kāty.* *anitya* 'riho katham sambandhasya nityatveed yogyatūlakāṇatvāt sambandhasya tasyā ca śabdāpṛatyāsa chaddasya ca nityatvāt adoshah.

anderen Form verbunden wird es ein Paar Ohrringe von der Farbe der Khadira-kohlen. Immer neue Formen entstehen, aber das Ding bleibt dasselbe; durch die Zerstörung der Form wird das Ding als Rest ausgeschieden. — Auch unter der Annahme, dass die Form der Wortbegriff sei, ist diese Auflösung am Platze: „bei fertigem Wort, Begriff und Zusammenhang“. Aber es ist ja gesagt worden: „die Form ist unbeständig“. Dem ist nicht so: beständig ist die Form. Wie so? Wenn sie an irgend einem Punkte aufgehört hat thätig zu sein, so folgt daraus nicht, dass sie überall aufgehört habe, sondern in anderen Dingen kann man sie als gegenwärtig wahrnehmen. — Oder auch, wenn es heisst: „beständig ist das was fest, unbeweglich, unverrückbar, keinerlei Veränderung durch Weggang oder Zuwachs unterworfen, mit den Eigenschaften des Nichtentstehens, des Nichtwachsens und des Nichtvergehens bekleidet ist“ so ist das nicht die einzige Kennzeichnung (Definition) des beständigen. Beständig ist auch das, bei welchem das Wesen [tattva] nicht zu Grunde geht. Was ist aber das Wesen? Das Wesen ist das Das-Sein [tadbhāva]. Auch bei der Form geht nun das Wesen nicht zu Grunde¹⁾. — Oder auch: was nützt uns die Auseinandersetzung: „dies ist beständig, dies unbeständig“. Was beständig ist²⁾, das ist als Wortbegriff gedacht, wenn man so auflöst: „bei fertigem Wort, Begriff und Zusammenhang“.

Wie kann man nun wissen, dass Wort, Begriff und Zusammenhang (der Beiden) fertig sind? Aus der Welt (lokataḥ): weil man in der Welt bei jedem vorkommenden Begriff die entsprechenden Wörter gebraucht, ohne auf deren Herstellung besondere Mühe zu verwenden. Bei den zu bewirkenden Dingen dagegen muss man gerade auf die Herstellung Mühe verwenden. So z. B. wenn Einer einen Krug zu irgend Etwas braucht, geht er zur Töpferinnung und sagt: „mache einen Krug, ich brauche einen“. Ganz anders wer Wörter gebrauchen will; er geht nicht zur Grammatikerzunft und sagt: „mache Wörter, ich will sie gebrauchen“, sondern sofort gebraucht man bei jedem vorkommenden Begriff die entsprechenden Wörter. — Wenn also die Welt hierfür die Autorität ist, wozu hat man denn die Theorie (das Lehrbuch) nöthig?

— lokate 'rthaprayukte cābdaprayoge cāstrega dharmaniyamo

— in Bezug auf den weltlicherseits vom Begriffe bewirkten³⁾ Wortgebrauch durch die Theorie die Pflichteinschränkung,

1) „Weil in der fortlaufenden Kette der Substrate keine Unterbrechung stattfindet“ (ācraṇapravāhāvichedhā), Nāg. Es wäre also dies nur eine Variation des oben angeführten Argumentes.

2) Sei es die Form oder das Ding.

3) Oder: „den Begriff (der Bedeutung) entsprechenden“: arthenātmapratyānyāya prayukto 'rthaprayukta, Kāly.; arthajñānaprayojanena kṛta hyarthah, paṇḍita viśaṭṭhārtabodho bhavavīti cābdah prayujyate, Nāg. — lokataḥ „weltlicherseits“, d. h. wie es im gemeinen Leben üblich ist.

In Bezug auf den weltlicherseits vom Begriffe (von der Bedeutung) bewirkten Wortgebrauch wird durch die Theorie die Pflichteinschränkung gemacht. Was heisst das Wort „Pflichteinschränkung“? „Pflichteinschränkung“ ist eine Einschränkung für die Pflicht (dharmāya niyamah), oder eine Einschränkung, welche die Pflicht zum Gegenstand (oder Ziel) hat (dharmārtho n.), oder eine Einschränkung, welche die Pflicht zum Motiv hat (dharma prayojano n.)¹⁾.

— yathā lāṅkāvaidīkeshu || 1 ||

— wie im weltlichen und im vedischen.

Die Südlichen lieben die taddhita-Ableitungen²⁾. Wenn zu sagen wäre: „wie in der Welt und im Veda (loke veda ca)“, sagen sie: „wie im Weltlichen und im Vedischen“. Oder auch ist der taddhita-Begriff ganz in der Ordnung (und die Worte bedeuten): „wie in weltlichen und vedischen Sachen“³⁾. — In der Welt zunächst wird gesagt: „nicht zu essen ist der zahme Hahn, nicht zu essen das zahme Schwein“. Nun wird ja „zu Essendes“ (Speise) überhaupt⁴⁾ zur Stillung des Hungers in Anwendung gebracht, und man kann ja sogar mit Hundefleisch den Hunger stillen⁵⁾. In Bezug hierauf wird eine Einschränkung gemacht: „dies ist zu essen, dies nicht zu essen“. Ebenso findet infolge des Geschlechtstriebes der geschlechtliche Umgang mit den Weibern statt, und die Befriedigung des Triebes ist dieselbe bei erlaubtem und bei unerlaubtem Umgange. In Bezug hierauf wird eine Einschränkung gemacht: „mit dieser ist der Umgang erlaubt, mit dieser unerlaubt“. — Im Veda sodann wird gesagt: der Brāhmaṇa hat Milch, der

1) Der Bedeutungsunterschied zwischen diesen drei Umschreibungen kann nicht sehr erheblich sein; vgl. unten beim vā 15 — Kāly: dharmāya niyama iti, caturthyā tadarthyam pratipadyate — dharmārtha iti, dharmārthatvān niyama eva dharmasābdenābhilāṣyanta iti karmadhārayah samāsaḥ (1), dharmaprayojana iti, līṅgavivakhyeṇa niyogakhyena [a. B. nāntam vadet] dharmosa prayukta ityarthah. Nāg.: — evam ca dvitīye [pakṣe] dharmaphaliko (der die Pflicht, resp. Pflichtenfüllung, zum Resultat hat) niyama ityarthah, itīye dharmaprayojya (der durch die Pflicht — die Satzung, Vorschrift zu bewirkende) ityārtha iti bhāṣah etc.

2) Vgl. Weber *Ind. Stud.* 15 p. 317 f., *Mahābh.* I p. 73, 5 K.

3) „kṛtānteshu“, viell. spezieller zu fassen als gleichbedeutend mit „siddhānteshu“ „Dogmen“, „Doctrinen“, wie Nāg. will: kṛtāntaḥ siddhāntaḥ tatpratipāḍa-karāṅgavivartyarthah.

4) Oder: „Zu essen“ heisst überhaupt das, was u. s. w.; Nāg.: bhakṣyaṃ ca nāmetyasya tad bhavati yad iti coṣaḥ.

5) Die auffallende, aber nicht sehr seltene (s. *Pat. Wh.* s. v.) Construction: „çakyam — anena“ (soll upādadānta, aus dem vorher upādyato zu entnehmen, oder neutral = insofern) — kahat pratihantam“ wird von Kāly. folgendermassen erläutert: çakab karmasāmānya (das Objekt in seiner Allgemeinheit) līṅgasarvanāmanapūṇasakayukto (das Neutr. als „Pronomen“, allgemeine Vertretung des Genus, vgl. *Mahābh.* s. Pa. 6. 4. 174, f. 48 b. Ben. Ed.: śkasrutiḥ svarasravanā yathā napaṇasakaṃ līṅgasarvanāma) kṛtyapratyayaḥ (Pa. 3. 1. 99), tatra padāntarasambandād upajīyamānam api strītvam bahirāṅgatvād antaraṅgaṃ samahāraṃ na boddhīta iti çakyam kṣudh ityaktum, yadā tu pūrvam eva vivakṣhma- (das spec. Objekt) vivakṣhā tadā çakyā kṣudh iti bhavatyeva etc. — Vgl. Cappeller, *Vāmana's Stilregeln* p. 10, wo oben diese Stelle citirt wird.

Fürstliche Reisbrühe und der Vaiśya Quark zum Gelübde [vrata].* Nun wird ja „ein Gelübde“ überhaupt wegen der Nahrungseinnahme in Anwendung gebracht, und man kann auch Körnerfrüchte, Fleisch u. s. w. als Gelübdespeise geniessen. In Bezug hierauf wird eine Einschränkung gemacht. Ebenso wird gesagt: „Der Opferpfosten sei aus bilva- oder khadiraholz“. Nun wird ja „ein Opferpfosten“ überhaupt zur Anbindung des Opferthieres in Anwendung gebracht, und man kann mit oder auch ohne Aufrichtung irgend eines beliebigen Holzstückes das Opferthier anbinden. In Bezug hierauf wird eine Einschränkung gemacht. Ebenso wenn man die Scherben [kapāla] auf's Feuer gesetzt hat, bespricht man dieselben mit den Worten: „werdet heiss durch die Gluthitze der Bhṛgu und Aṅgiras“¹⁾. Auch ohne Spruch erhitzt das brennende Feuer die Scherben. In Bezug hierauf wird eine Einschränkung gemacht, d. h. wenn es so gemacht wird, ist es segensbringend²⁾. So wird auch hier, da die nämliche Auffassung des Begriffes durch ein unrichtiges wie durch ein richtiges Wort stattfindet³⁾, die Pflichteinschränkung gemacht: „nur mit dem richtigen, nicht mit dem unrichtigen Worte ist der Begriff zu benennen, d. h. wenn es so gemacht wird, ist es segensbringend.

„Es existirt ein ungebrachtes“ (ungebräuchliches Wort): Ungebrauchte Wörter existiren in der That. Wie z. B.: „usha“, „tera“, „cakra“, „peca“. Nun, und was folgt daraus, dass die ungebrachten existiren? Auf Grund des Gebrauches wollen Sie ja die Richtigkeit der Wörter bestimmen, die welche ungebraucht sind, können also wohl nicht richtig sein. Es ist ein Widerspruch, wenn so gesagt wird: „ungebrachte Wörter existiren in der That“. Wenn sie existiren, sind sie nicht ungebraucht und umgekehrt, wenn sie ungebraucht sind, existiren sie nicht. Beides: „sie existiren“ und „ungebrachte“ zu sagen ist widersprechend. Sogar selbst gebrauchend behaupten Sie nun: „ungebrachte Wörter existiren“. Und welcher andere Mann Ihrer Art dürfte dann geeignet sein die Wörter zu gebrauchen⁴⁾? — Dies ist kein Widerspruch. „Sie

1) Vgl. Hillebrandt, Altind. Neu- und Vollmondsopfer p. 30.

2) „abhyudaya“ „Emporsteigen“, „Glück“, „Heil“ ist die Frucht des „dharma“ (der Pflichterfüllung), z. vā 3.

3) Kāly.: samānyām iti, yadyapi śākhād apabhraṃṣaḥ na vācakaḥ tathāpi smaryamāṇasādhyaśābdavyavahāranā (durch Vermittelung der korrekten Formen, deren man sich dabei erinnert) „rīṭham pratyāyanti, kecid apabhraṃṣāḥ paramparayā nirūḍhim āgatāḥ (conventionell geworden) sādhyāśābdān asmāryanta eva tam artham pratyāyanti, anyo tu manyante sādhyāśābdavad apabhraṃṣaḥ api śākhād arthasya vācakaḥ iti.

4) „prayujāna eva khalu bhavān śha santi śābdā aprayuktā iti, kecid cedāntam anyo bhavajītyakāḥ puruṣāḥ śābdānām prayoge sādhaḥ syāt“. Wie diese nach den Comm. scherzhaft gemeinten Worte aufzufassen sind, ist mir nicht ganz klar. Möglicherweise soll der Sinn sein: „Sie „gebrauchen“ gewisse Wörter z. B. „usha“, „tera“ u. s. w. [hierauf, nicht auf die Aussage „santi śābdā aprayuktā“ ist doch wohl „prayujāna eva“ zu beziehen] und nennen sie trotz-

existiren*, das zunächst sagen wir, weil die Kenner der Theorie dieselben der Theorie gemäss vorschreiben, „ungebraucht“ sagen wir, weil sie in der Welt ungebraucht sind. Wenn es ferner heisst: „Und welcher andere Mann Ihrer Art dürfte dann geeignet sein die Wörter zu gebrauchen“ so ist darauf zu antworten: wir sagen nicht: „von uns ungebraucht“. Sondern: „in der Welt ungebraucht“. Aber Sie sind doch auch innerhalb der Welt? Innerhalb der Welt bin ich, nicht aber die Welt¹⁾.

astyaprayukta iti cennārthe vādaprayogāt || 2 ||

2. Wenn (behauptet wird): „es existirt ein ungebrauchtes“, nicht, weil der Wortgebrauch mit Bezug auf einen Begriff (stattfindet).

Wenn behauptet wird: „es existirt ein ungebrauchtes (Wort)*“, so ist das zu verneinen. Aus welchem Grunde? Weil der Wortgebrauch mit Bezug auf einen Begriff stattfindet. Mit Bezug auf einen Begriff (in einer gewissen Bedeutung) werden die Wörter gebraucht, und es existiren ja die Begriffe (die Bedeutungen) dieser Wörter, mit Bezug worauf eben sie gebraucht werden.

aprayogah prayogānyatvāt || 3 ||

3. Der Nichtgebrauch infolge des Andersseins des Gebrauchs.

Der Nichtgebrauch dieser Wörter ist nun aber ganz in der Ordnung. Warum? Infolge des Andersseins des Gebrauchs: Weil man für den Begriff (in der Bedeutung) dieser Wörter andere Wörter gebraucht; wie z. B. für den Begriff des Wortes „uṣa“ (die Umschreibung): „kva yūyam uṣitāh“²⁾, für den Begriff des

dem „ungebraucht“: damit haben Sie doch — was allerdings sehr beschelden ist — implizite zugestanden, dass Sie nicht geschickt sind im Gebrauch der Wörter; wir müssen uns also wol nach irgend einer anderen autoritativen Persönlichkeit umsehen, welche die Wörter zu gebrauchen versteht? Oder, vielleicht besser: „Gleicht es also irgend einem anderen Mann von Ihrer Ansicht die ungebrachten Wörter betreffend, der die Wörter richtig anzuwenden und insoweit wenigstens diese Meinung zu vertreten befähigt wäre? Sie sind jedenfalls nicht dazu geschickt, da Sie sich von vornherein gerade durch Ihren Wortgebrauch in so handgreiflicher Weise compromittiren“. Vgl. Nāg.: nam lokaṇavapeṇa sattivam kenāpyaprayogāc cāprayuktatvam iti na vīrodhe 'tu bhāṣyē: prayujṣva eved, nam mayā prayuktāḥ [-āḥ?] eet kin tatra sopahāsam āha kaḥcodānīm iti, vṛyām eva prayogāc kṛtvā santi cāprayuktā ityādinām cābdānām prayoge sādhuḥ yogyah syād ityarthah, tvatprayogenaiva prayuktatvavagame 'prayuktatvoktir viruddhēti bhāṣah (Ed. Hall. p. 58 sq.). Kāly. bemerkt nur ganz kurz: kaḥ codānīm ityupahāsaparam, uttaram tu cāstradibhyā prakṛtipratyayādināḥkṛtvā (samh. Ben.) anumittatvāt (d. h. weil sie eine theoretische Existenz haben) vyavahāre tu na dryanta ityuktam. — In welcher Weise Nāg. den zweiten Satz („kaḥ codānīm“ etc.) verstanden haben will, wage ich nicht zu entscheiden. Ob etwa so: „Keiner (weder Sie noch ein Anderer) der so Widerspruches vorbrächte, dürfte geeignet sein u. s. w.“?

1) Vgl. Kāly.: natvahan loka iti, yathā loka 'rihāvagamāya cābdān prayukto nāvam mayāte 'rthe prayukto api tu svarūpapadārthakā ityarthah.

2) Entweder wie gew. von was „wohnen“ („Wo habt ihr gewollt“) oder möglicherweise (wegen des unten beim vā. 5 folgenden ved. Citates von

Wortes „tera“: „kip yūyam tīrṇāb“, für den Begriff des Wortes „akra“: „kip yūyam kṛtavantāb“, für den Begriff des Wortes „peca“: „kip yūyam pakvavantāb“.

aprayukte dirghasatṭravai || 4 ||

4. Das ungebrauchte betreffend wie bei einer langen Soma-Feier.

Wenn sie auch ungebraucht sind, müssen sie doch nothwendig in der Art einer langen Soma-Feier der Kennzeichnung (Lehre) gemäss geregelt werden. Damit verhält es sich so: Die langen Soma-Feiern sind von hundertjähriger und tausendjähriger¹⁾ Dauer und heutigen Tags werden sie auch nicht von Einem ausgeführt; allein aus dem Grunde, weil die Reditradition²⁾ Pflicht ist, geben die Opferkundigen der Theorie gemäss die Regeln dafür.

sarve deṁtāre || 5 ||

5. Alle in einem anderen Lande³⁾.

Alle diese Wörter werden nun auch in einem anderen Lande gebraucht. — Aber diese werden ja nicht aufgefasst. — Um ihre Auffassung soll man sich Mühe geben, denn gross ist das Gebrauchsgebiet des Wortes. Die aus sieben Inseln bestehende Erde, die drei Welten, die vier Veden mit ihren Gliedern [āṅga] und Mysterien [rahasya-upanishad] vielfach verzweigt — die hundert und ein Schulen des Adhvaryu, der Sāmaveda mit seinen tausend Pfaden, das Bāhvrca (der Bgveda), in einundzwanzigfacher, der Veda der Atharvans in neunfacher Gestalt — Dialog [vako-vakya], Itihāsa, Purāṇa, Vaidyaka: so gross ist das Gebrauchsgebiet des Wortes⁴⁾. Die Behauptung, es existierten ungebrauchte Wörter, ist einfach rein übereilt, indem man dabei dies so grosse

vas „aufleuchtet“ („Wo seid ihr hell geworden“: ushitāb — vṛṣṭāb) abzuleiten. — Zur Sache vgl. Kāly.: yadyapy ushetyasyoshitā itī samānārtho na bhavati parokṣatāṭṭher videshasyānavagamāt tathāpi tatpratīyānāya padāntarāśhitāb prayujyate; Nāg.: padāntarāb kva yūyam itī tatra kṛtyanena sādhanāpārōkṣhyam [Pā. 3, 2, 115] nishchaya bhūtatvam kartavyam ca yūyam ityanena madhyamapurnashabodhyam ābhikṣhyam cetanavap vā bahutvam ca, vācā śākhāḥ gatyarthakormaketyatra [Pā. 3, 4, 72: von vas „wollen“] nirdeṣāt tūsther gatyarthatrat karturi kṛtāb.

1) Viell. nur 100- und 1000-tägiger; Nāg.: varṣaṇābdo divasaparaḥ, yathāgruta eva tū; vgl. Pat. Wh. a v. varṣa a).

2) D. h. die Kenntnis derselben; vgl. Kāly.: rāṣīsampradāya itī vedādhyayanam ityarthāb. Möglich ist auch die Uebersetzung: „weil sie (die dirghasatṭra) eine in der Ueberlieferung begründete Pflicht sind“ — Ueber den Sinn des vā im Allgemeinen bemerkt Kāly.: samprety [poimur vyākaraṇaprayanukūla ityarthāb, Nāg.] aprayujyamānānām api pūrvam prayuktatvād āmāṇānam kartavyam ity āha aprayukta itī.

3) Die folgende Ausführung ist allgemeiner gefasst: „an einem anderen Orte“. Nāg.: evam ca deṁtāntarābdaḥ cāstrāntaravedāntaropalakṣhaka itī bodhyam.

4) Zu dieser Stelle vgl. Weber Ind. Stud. 13 p. 430. Unter „vaidyakan“ sind ausser der Medicin auch andere praktische „Wissenschaften“ wie Thier- und Pflanzenkunde u. dgl. zu verstehen, s. a. a. O. p. 431 und 439 f.

Gebrauchsgebiet des Wortes sich nicht vergegenwärtigt hat. — Bei diesem übergrossen Gebrauchsgebiet des Wortes beobachtet man, dass die verschiedenen Wörter an je verschiedenen Oertern ihr bestimmtes Gebiet haben. Wie z. B.: Die Verbalwurzel *gu* (*çavati*) mit der Bedeutung des Gehens wird nur bei den Kauboja's gesprochen, in Bezug auf eine Verwandlung (*vikāra*) sprechen die Ārya's dieselbe, nämlich in der Form (des davon abgeleiteten) *çavaḥ*¹⁾; *ham* kommt bei den Surāṣṭra's, *raḥ* bei den Oestlichen und Mittleren vor, aber die Ārya's gebrauchen nur *gam* (für „gehen“); *dā*²⁾ in der Bedeutung des Schneidens kommt bei den Oestlichen, (das abgeleitete Nomen) *dātra* bei den Nördlichen vor. — Auch von jenen Wörtern, welche Sie für ungebraucht halten, kann man einen Gebrauch wahrnehmen. Wo? Im Veda, wo es heisst: „*yad vo revati revatyam tad ūha*“; „*yan me namḥ ṛṇyāṁ brahma cakrā*“; „*yatrā naç cakrā jarasāṁ tanūnām*“³⁾.

Liegt nun ferner die Pflicht-(erfüllung) im Wissen vom Worte oder in seinem Gebrauch? Und was ist da für ein Unterschied? *jñāne dharmā itī cet tathādharmaḥ* || 6 ||

6. Wenn (man sagt): „im Wissen (liegt, besteht) die Pflichterfüllung“, ebenso die Pflichtverletzung.

Wenn man sagt: „im Wissen liegt die Pflichterfüllung“, so tritt gleichfalls Pflichtverletzung ein. Denn wer die richtigen Wörter weiss, der weiss auch die unrichtigen Wörter. Ebensogut, wie im Wissen von den richtigen Wörtern eine Pflichterfüllung, liegt im Wissen von den unrichtigen Wörtern eine Pflichtverletzung. Oder vielmehr, es tritt überwiegende Pflichtverletzung ein: eine überwiegende Zahl von unrichtigen, eine kleinere von richtigen Wörtern. Von jedem einzelnen Worte giebt es viele unrichtige Formen [apahrapça], wie z. B. vom Worte „*gauh*“ die unrichtigen Formen: „*gavi*“, „*goṇi*“, „*gotā*“, „*gopotalikā*“ u. s. f.

1) Ueber diese schwierige Stelle (und die beinahe gleichlautende Nir. 2, 2) s. Weber Ind. Stud. 13 p. 363 f., Muir Sanskr. T. II² p. 355 f., M. Müller ZDMG. 7 p. 373 f. (376). Nānā Kāly. bedeutet „*vikāra*“ („*vikāra* enam ārya bhāṣante“): „da wo es sich um eine Veränderung, Verwandlung, nāml. vom Leben zum Tod, handelt“; „*vikāra* itī, jivato mṛtāvasthā vikāras tatretyarthā“; „*çavaḥ*“ *māro* also das M. *çava* „Leichnam“, nicht das N. *çava* „Kraft“. Da „*vikāra*“ schwerlich in einer (der) Ableitung“ bedeuten kann, so ist wohl anzunehmen, dass Kāly. mit der angegebenen Erklärung das Richtige getroffen habe, was doch in keiner Weise hindert in der Nirukta-Stelle („*vikāram asyāryasū bhāṣante çava itī*“) dasselbe Wort als = „abgeleitete Form“ zu fassen.

2) „*dātṛ*“, selbstverständlich nicht ein Nomen auf -tṛ, wie Nāg. will, sondern = „do“, *prasa. dyati*.

3) „Was, o Reiche, euer Reichthum ist, das habt ihr durch euer Licht gebracht“. Irgend ein ved. Citat, vgl. Pot. Wh. s. v. *revatyā*: „Als ihr, o Helden, mir einen hörenswürthen Spruch schenket“, Rgv. 1, 165, 11; „Wo ihr uns Altarn der Leiber schenket“, Rgv. 1, 89, 9.

acāre niyamah || 7 ||

7. In Bezug auf das Verfahren (wird) die „Einschränkung“ (gegeben).

Als auf das Verfahren (die Praxis)¹⁾ bezüglich thut ferner der Rshi (der Veda) die Einschränkung kund, wenn es heisst: „Die Asura's aber, indem sie ‚helayo helayah‘ sagten, gingen zu Grunde.“ — Nehmen wir also an: im Gebrauch (bestehe die Pflichterfüllung):

prayoge sarvalokasya || 8 ||

8. (Wenn) im Gebrauch (die Pflichterfüllung), (dann im Gebrauch) aller Welt²⁾.

Wenn im Gebrauch die Pflichterfüllung liegen sollte, so würde alle Welt des (daraus entspringenden) Segens theilhaftig werden.

— Und warum sollten Sie dann eifersüchtig sein, wenn alle Welt des Segens theilhaftig würde? — Es ist wahrlich nicht die geringste Eifersucht (meinerseits) vorhanden, sondern es tritt hierin nur die Nutzlosigkeit des Bemühens zu Tage. Und fruchtbringend soll ja überhaupt die Mühe sein, nicht aber darf das Bemühen ausser Verhältniss³⁾ stehen zur Frucht. — Aber werden nicht diejenigen, die sich bemühen, besser die Wörter gebrauchen und dadurch eben in höherem Grade des Segens theilhaftig werden? — Unverhältnissmässigkeit⁴⁾ ist doch auch zu bemerken. Denn es giebt Leute die trotz ihres Bemühens ungeschickt sind, ebensogut wie solche, die ohne Bemühen geschickt sind. Da wäre auch eine Unverhältnissmässigkeit in der Frucht⁵⁾ vorhanden. — Also dann: weder im Wissen allein noch im Gebrauch allein liegt die Pflichterfüllung. Sondern:

gastrapūrvake prayoge bhyudayas tat tulyam vedaśabdā || 9 ||

9. Auf dem der Theorie gemässen Gebrauche beruht der Segen; dies in Uebereinstimmung mit dem Vedawort.

Wer der Theorie gemäss die Wörter gebraucht, der wird des Segens theilhaftig. Dies in Uebereinstimmung mit dem Vedawort: Auch die Vedaworte⁶⁾ sagen dasselbe aus, (wenn es heisst): „wer

1) acāre prayoge. Kāly. acāra heisst insbes. das solenne Verfahren, „Bruch“, „Observanz“.

2) So muss wohl das von Pat. im Hinblick auf das folgende etwas früher paraphrasirte vārtika ergänzt werden. Man erwartete freilich: „prayoga itī est“.

3) „na ca prayatnāḥ phalāḥ vyatirecyaḥ“ wörtlich: „nicht darf das Bemühen von der Frucht getrennt, darüber überschüssig gemacht werden“, d. h. Beide sollen mit einander verbunden und congruent sein. Kāly.: na ca prayatna itī yadi prayatnena viṇa phalaḥ syāt prayatnavyartham āpadyate tyarthah. — Nāg.: bhāṣya phalāḥ vyatirecya itī phalavadvrttyabhāvapratyogī („mit der nicht-Existenz einer fruchtbringenden Wirkung verbunden“) na kārya ityarthah.

4) Zunächst in Bezug auf die erzielte Gewandtheit im Wortgebrauch. — Kāly.: vyatireka itī, parihāsaḥ(?)

5) Nāg.: bhāṣya tatra phalavyatireka itī, kṛṣṇalavyatirekavat phalavyatireko 'pi syād itī tasya vyākaraṇabhyāsanam vyartham eva syād itī bhāṣyah. Die „Frucht“ ist „der Segen“ (abhyudaya).

6) Die Aussprüche des Veda; Kāly.: vedaś caḥdo [Nāg.: bodhaka ityarthah pramāṇam ityartho vā] yaanyarthaya sa vedaśabdah.

mit dem Agniṣṭoma opfert und wer ihn so weiss*, „wer das Nūciketa-Feuer schlichtet und wer es so weiss*. — Ein Anderer sagt: „dies in Uebereinstimmung mit dem Vedawort*: d. h. wie die Vedawörter nach einer bestimmten Norm (niyama) gelesen fruchtbringend werden, so wird derjenige, der die Wörter der Theorie gemäss gebraucht, des Segens theilhaftig. — Oder nahmen wir wiederum an, im Wissen allein liege die Pflichterfüllung. Aber es ist ja gesagt worden: „Wenn im Wissen die Pflichterfüllung, ebenso die Pflichtverletzung“. Das ist kein Fehler: Im Worte haben wir unsere Autorität ¹⁾. Was das Wort besagt, das ist unsere Autorität. Und das Wort besagt, dass im Wissen vom richtigen Worte eine Pflichterfüllung liegt, nicht aber dass im Wissen vom unrichtigen Worte eine Pflichtverletzung läge. Und ferner, was weder gelehrt (unbefohlen) noch verboten ist, das gereicht Einem weder zum Nachtheil noch zum Segen ²⁾. Wie z. B.: Schluchzen, Lachen, Kratzen gereichen Einem weder zum Nachtheil (Fehler) noch zum Segen (Verdienst). — Oder aber das Wissen vom unrichtigen Worte ist geradezu ein Mittel zum Wissen vom richtigen Worte: Wer die unrichtigen Wörter weiss, der weiss auch die richtigen Wörter. Wenn man diesen Satz aufstellt: „im Wissen liegt die Pflichterfüllung“, so ergiebt sich also daraus dem Sinne nach, dass in einem solchen Wissen von den richtigen Wörtern, welches das von den unrichtigen voraussetzt, die Pflichterfüllung liegt. — Oder auch es wird sich hiermit verhalten wie mit einem Brunnengraber. Wie nämlich ein Brunnengraber, wenn er auch, indem er den Brunnen gräht, mit Erde und Staub überschüttet wird, doch wenn das Wasser sich eingestellt hat, eben daraus einen Vorzug erwirbt, wodurch nicht nur der genannte Nachtheil beseitigt, sondern auch ein reichlicher Segen ihm zu Theil wird, so wird auch hier, wenn auch im Wissen vom unrichtigen Worte eine Pflichtverletzung liegen sollte, doch durch die andererseits im Wissen vom richtigen Worte liegende Pflichterfüllung nicht nur jener Nachtheil beseitigt, sondern auch reichlicher Segen (obendrein) erworben. — Wenn ferner gesagt wird: „In Bezug auf das Verfahren die Einschränkung“, so ist eben die Opferhandlung das, worauf sich diese Einschränkung bezieht ³⁾. Denn

1) „*ṣabdapramāṇaḥ vayan**“; ebenso Mahābh. 1 p. 566, 13 K. — Hier wird „*ṣabda**“ ungefähr dieselbe Bedeutung haben wie in der Philosophie, näm-
lich der maassgebende Sprachgebrauch oder „die Aussage eines geeigneten Gewährs-
mannes“ (Saptaparvācā Nyāya-Sū. 1. 1. 7, vgl. Pet. Wb. s. v.) als Erkenntnis-
smittel. So hat wenigstens Nāg. das Wort aufgefasst: *ṣabdaḥ ca ṣabdajñāna-
lī,* *ekad ṣabdash samyagjñāta ityādī* [Mahābh. zu Pa. 6. 1. 84 C. 36 a. Ben. Ed.:
„*ekad ṣabdash samyag jñātaḥ śāstrācchītib suprayuktah svargo loka kāmādih
bhavati*“, vgl. Pet. Wb. s. v. *kāmādih*], *hetayaḥ hetaya ityādī vṛpāṣabdaprayogo
dharmaḥ āha na ta jñāna lī bhāvah*. — Vielleicht doch einfach = „der Wort-
laut“ des Satzes: „*jñāna dharmaḥ*“.

2) Vgl. Mahābh. 1 p. 20 K.

3) „Sonst giebt es keine Einschränkung“ (der Art, dass nur richtige Wörter
gebraucht werden dürfen): „*anyatrānyamah**“, wie in einigen Hdschr. *hina-*

so wird berichtet: Es waren einmal Rṣi's die Yārvaṇ's und Tarvaṇ's genannt ¹⁾, mit Intuition begabt ²⁾, das Höhere und Niedere kennend ³⁾, das zu wissende wissend, Erforscher der Wahrheit. Diese ehrwürdigen Herren sagten, wenn „yadvānah“, „tadvānah“ zu sagen gewesen wäre, anstatt dessen: „yāvānah“, „tarvānah“, bei der Opferhandlung aber sprachen sie nicht falsch. Jene Asura's dagegen sprachen falsch bei der Opferhandlung, darum gingen sie zu Grunde.

Was ist nun ferner der eigentliche Gegenstand [padārtha] des Wortes Grammatik [vyākaraṇa] ⁴⁾? Das Sūtra.

sūtre vyākaraṇe śaṣṭhyartha 'nupapannam || 10 ||

10. Wenn „Grammatik“ (gleich) „Sūtra“ (sein soll), (ist) der Begriff des sechsten Casus unpassend.

Wenn „Grammatik“ gleich „Sūtra“ sein soll, paßt der Begriff des sechsten Casus nicht, in dem Ausdrucke „das Sūtra der Grammatik“ (vyākaraṇasya sūtram). Denn was sollte dies für eine andere vom Sūtra verschiedene Grammatik sein, von welcher jene ⁵⁾ das Sūtra wäre?

ṣaḍdāpratipattib || 11 ||

11. Nicht-Erkennen der Wörter.

Und Nicht-Erkennen der Wörter ergibt sich, da man sagt: „aus der Grammatik erkennen wir die Wörter“. Denn nicht aus dem Sūtra allein erkennt man die Wörter. Sondern: Zugleich aus der Erklärung. Aber ist nicht eben dasselbe Sūtra, wenn es zerlegt worden ist, die Erklärung? Die einzeln wiederholten Textworte (carapādāni) allein, wie z. B. „vṛddhiḥ, at, āc“ ⁶⁾, sind nicht die Erklärung. Was denn? Beispiel, Gegenbeispiel, Ergänzung des Satzes ⁷⁾: dies

gefügt wird (s. K.'s Ed. p. 503). Nāg.: bhāṣyā vyātrānlyama it, yajñe ṣaḍdāprayogād dharmaḥ paṣṭyadāprayogād adharma it tatrātra layoh prayogānīyamah, tadatīkṛtāthale tu ṣaḍdāpaṣṭyadāyoh prayoge 'nīyamah.

1) Vgl. Weber Ind. Stud. 13 p. 365.

2) „pratyakṣadharmāṅgah“ (vgl. oben p. 3, 21 K. „maragadharmāṅgah“ = die Sterblichen); Kūly.: yogipratyakṣheṇa sarvaṃ viditavantaḥ.

3) parāp(v)arajñā it, vidyāvidyāpravibhāgaññā, Kūly.

4) D. h. was wird unter diesem Namen verstanden?

5) Mit dem Sūtra identische. — „sūtram“ kann zweierlei bedeuten, sowohl das ganze Werk Pāṇini's (aṣṭādhyāyī) als auch eine einzelne darin enthaltene Regel (yuga). Nur wenn es in letzterer Bedeutung genommen wird, wäre nach Kūly. der Genitiv „vyākaraṇasya“ am Platze, wogegen Nāg. bemerkt, dass eigentlich auch in diesem Falle der Genitiv anstatthaft wäre, da ebenfalls die einzelne Regel unmittelbar oder mittelbar „vyākaraṇa“ „Analyse“ sei (asyāpi śikṣat paramparayā vā vyākaraṇatvāt).

6) Pā. 4, 1, 1: „vṛddhīr adāc“.

7) „udāharanā (Ausführung) pratyudāharanāṃ vākyaḍhyāharāḥ“. Nāg.: vākyaḍhyāhāra it, vākyaḍhyākapadānāṃ sūtrāntare gr̥hīṇāṃ svaritavratījñāyāḍhyāharāḥ kalpanam ityarthah (formelle Ergänzung des Satzes durch Hinzunahme des „adhikāra“ etc.), yadvā vākyaḍhyāhāra ityanam vārttikakṛd-vākyañām sūtratātparyavishayaṃ vākyaḍhyāhāraṇāyena (gleich als ob sie einen Theil des betr. Satzes bildeten) evaṭā (inhaltliche Vervollständigung, positive Kritik des Sūtra).

alles vereint ist die Erklärung [vyākhyāna]. — Also dann: (die Grammatik sei) das Wort.

śabde lyudarthah || 12 ||

12. Wenn „das Wort“, der Begriff des lyuṭ.

Wenn die „Grammatik“ das „Wort“ sein soll, passt der Begriff des lyuṭ (kṛt-suff. -ana) nicht: vyākaraṇa („Analyse“, Grammatik) heisst das, womit analysiert wird (vyākriyate)¹⁾. Mit dem Worte wird ja gar nichts analysiert. Womit denn? Mit dem Sūtra.

bhava.

13. Der vom Sein

Und der taddhita vom (Irgendwo-) Sein²⁾ passt nicht: Eine in der Grammatik seiende (enthaltene) Lehre (Regel) heisst „grammatisch“³⁾. Im Worte ist ja die Lehre nicht (enthalten). Worin denn? Im Sūtra.

proktādayaṣa taddhitah || 13 ||

und die taddhita's „verkündet“ u. s. w.

Und die taddhita's „verkündet“ u. s. w.⁴⁾ passen nicht; wie z. B. das von Pāṇini verkündete: „pāṇinīyam“; (vgl. „āpiçalam“, „kāçakṛtanam“. Denn die Wörter sind nicht von Pāṇini verkündet. Was denn? Das Sūtra. — Warum wird hier Beides gesagt: „Der vom Sein und die taddhita's „verkündet“ u. s. w.“ und nicht bloß⁵⁾: „Und die taddhita's „verkündet“ u. s. w.“, wodurch doch auch „der vom Sein“ gefordert (mit einbegriffen) wäre? Zuerst wurde dies vom Lehrer bemerkt: „Der taddhita vom Sein (ist unpassend)“ und so wurde das aufgeführt; erst danach wurde dies bemerkt: „Und die taddhita's „verkündet“ u. s. w. (sind unpassend)“ und so wurde auch das aufgeführt. Und nicht pflegen die Lehrer in einem solchen Falle, nachdem sie die Sūtra's einmal aufgestellt haben, dieselben wieder rückgängig zu machen⁶⁾. — Hierin zu-

1) Kāly.: karaṇe lyud vādhirāte (vgl. Pā. 3, 3, 117) śabdaç ca vyākriyamaṇvāt karma na in karaṇam iti bhāvah.

2) Pā. 4, 3, 53 (und 73).

3) „vyākaraṇa bhava yoga vālyākaraṇa iti“. Vgl. hiermit Mahābh. zu Pā. 6, 3, 7 f. 87 b: yad vyākaraṇa bhava (in der Grammatik vorkommende) vālyākaraṇi — ākhyā (Benennung) etc. wozu Kāly.: anuṣṭayanaḍibhya (Pā. 4, 3, 73) hyaṇ. Nach der oben gegebenen Übersetzung hätte „yoga“ hier die gewöhnliche Bedeutung einer einzelnen Lehre oder Regel. Es kann indessen das Wort auch weiter gefasst werden, als „die in der Grammatik enthaltene Lehre“ oder möglicherweise als „die darauf sich beziehende Geistesbetätigung“, „Speculation“. Etwas dergleichen scheint mir wenigstens in Kālyāṇa's Worten zu liegen, wenn er sagt: bhavet, śabde 'py anuṣṭayakātreṇa [so Ball, anuṣṭayāyamaṇvāreṇa Ben. Ed.] bhava yoga iti ceṇ [na Ball.] mīmāṇsādiyoḡasyāpi śabdam prati vicākatvād vālyākaraṇatvaprasaṅgaḥ.

4) Pā. 4, 3, 101 (vgl. 115). — Ueber die Grammatiker Āpiçall und Kaçakṛtan (s.) vgl. Weber Ind. Stud. 13 p. 396—98.

5) Oder: wäre nicht durch das bloße „Und die taddhita's“ etc. Das „ca“ ist wohl hier rein mechanisch wiederholt und ohne weitere Bedeutung.

6) Kāly.: na cedānim iti, lakṣaṇaprapaṇḍibhyāç mūlasūtravad vartikānaṃ upapattya doṣābhāvah, eine etwas auffällige Motivierung, da hier der

nächst besteht nun kein Fehler, wenn gesagt wird: „wenn die ‚Grammatik‘ das ‚Wort‘ (sein soll), (ist) der Begriff des *lyuṭ* (unpassend).“ *lyuṭ* wird nicht mit Nothwendigkeit nur bei Lokativ- und Instrumentalbegriffen vorgeschrieben. Sondern? Auch bei anderen Casusverhältnissen, nach dem Satze: „*kṛtyalyuṭo bahulam*“ (Pa. 3, 3, 113). Wie z. B.: „*praskandanam*“, „*prapatanam*“¹⁾. — Oder auch: gerade mit Wörtern werden Wörter analysirt. Wie z. B.: Wenn man „Ochs“ sagt, hören alle Zweifel auf, indem man versteht: „nicht Pferd“, „nicht Esel“²⁾. — Der Fehler besteht also hierin: „Der vom Sein und die *taddhita*‘s „verkündet“ u. s. w. (stimmen nicht).“ Also dann:

lakṣhyalakṣha vyākaraṇam || 14 ||

14. Das zu Kennzeichnende und die Kennzeichnung (sind) die Grammatik.

Das zu Kennzeichnende und die Kennzeichnung, dies vereint ist die Grammatik. Was ist nun die Kennzeichnung und das zu Kennzeichnende? Das Wort ist zu kennzeichnen, das Sūtra die Kennzeichnung. Auch so passt das vom Ganzen gebrauchte Wort „Grammatik“ nicht auf einen einzelnen Theil desselben. Und doch gilt auch derjenige, der die (einzelnen) Sūtra’s studiert, als „ein Grammatiker“ (*vāivākaraṇa*)³⁾. Dies ist kein Fehler. Wörter, die von einem Ganzen gebraucht werden, beziehen sich auch auf die einzelnen Theile. Wie z. B.: „die östlichen *Pañcālā*‘s“, „die nördlichen *Pañcālā*‘s“, „das genossene Sesamöl“, „das genossene Ghee“, „weiss“, „blauschwarz“, „dunkel“⁴⁾. In solcher Weise bezieht

specielle Fall (*prapañca*) der allgemeinen „Kennzeichnung“ vorausgehen würde, vgl. Nāg.: — *pūrvam sāmānya akṛte paścād viśeṣakathanam prapañcārtham* iti vyajyate, atra tu viparitāṁ iti na tathānyam ityānye — Dieselbe Wendung *Mahābh.* zu Pa. 6, 3, 24 f. 31 b. Ben. (wom. Kāly.: *sūtravyākhyānārthatvād vākyānām viśeṣakārtham ubhayaṃ upādānam* ityarthāt) und 8, 2, 6 f. 30 a. (Kāly.: *vyākhyānasūtreṣu lāghavānādarāt*).

1) Kāly.: *praskandanam* iti, *yadyapyayam bhīmādī tathāpi kṛtyalyuṭo bahulam* ity asyiva bhīmādāyo ‘pādāna (Pa. 3, 4, 74) *ityayam prapañca* iti bhāvāt — „*praskandanam*“ nach Pet. Wh. — „das Springen über“ oder „Entleerung“, „*prapatanam*“ „Hinstürzen“, „ein jäher Felsen“ (wovon man hinabfällt).

2) Kāly.: — *evam ekaṣmīṁ udāharāṇa upanyaste sarvāṇi tatsaḍrūpāni vā-dāntarāpi pratīyante*; Nāg.: *evam ca viparitavyāvrttiḥ sadṛśasamgrahaḥca vyākṛ-tiḥ* iti bhāvāt.

3) Auspielung auf Pa. 4, 2, 597.

4) Stehendes Beispiel, vgl. Weber Ind. Stud. 13 p. 379. — Man sagt z. B. „die östlichen *Pañcālā*‘s“ (*pūrve pañcālā*)“ statt „die östlichen unter den *Pañcālā*‘s“ (*pañcālānām pūrvo*)“, wie man eben sagen musste, wenn der Name „die *Pañcālā*‘s“ nicht auch von einem Theil dieses Ganzen gebraucht werden könnte, und ebenso „das genossene Sesamöl“ (*tālām bhuktām*)“, statt „das vom Sesamöl genossene“ (*tālasya bhuktām*)“, wobei „das Sesamöl“ (*tālām*)“ als Benennung des Ganzen conventionell eine bestimmte auf besondere Weise (z. B. mit Arznei-zeilen) zubereitete Quantität von diesem Stoffe, nicht das Genna bezeichnet. Die dritte Gruppe von Beispielen, „weiss“ u. s. L., soll so zu verstehen sein, dass das einem Ganzen (z. B. einem Stück Zeug) infolge Übertragung von

sich dies vom Ganzen gebrauchte Wort „Grammatik“ auch auf den einzelnen Theil. — Oder auch, nehmen wir von Neuem an: (die Grammatik sei) das Sūtra. Aber es ist ja gesagt worden: „Wenn die Grammatik das Sūtra (sein soll), (ist) der Begriff des sechsten Casus unpassend.“ Dies ist kein Fehler. Durch übertragene Bezeichnungsweise wird der Genitivausdruck möglich sein¹⁾. — Wenn

einem thatsächlich weissen Theil desselben gegebene Prädikat „weiss“ (cuklaḥ pataḥ*, ähnlich wie man einen Wald, der nur in einem gewissen Strich Blumen trägt „pushpitaṃ vanam“ nennt, Nāg.) durch weitere Übertragung der Eigenschaftlichkeit des Ganzen auf seinen Theil auch speziell für den nichtweissen Theil Geltung hätte. So auch Kāly. zu dieser Stelle und zu Pā 2, 2, 6: p. 411¹ 19 K., f. 351a Ben. Ed., Pā 2, 1, 115 f. 22b Ben. Ed. An der letztgenannten besonders klaren und deutlichen Stelle inserirt er sich folgendermassen: pūrve pañcālā itī, samudāyārūpāpāda avayave samudāyavṛttiṣaḥ dvitīr na tūpātā[-e-]rthatyagenārthāntarābhīdhanam cābdānam apapadyate cābdārthasambandhasyāntityavaprasaṅgāt. pūrvādīcābdasamānādhikaranyāc cāvayavvṛttivāsayāḥ samudāyavṛttive hi pañcālānam pūrva itī śaṣṭhyā bhāvyam, tālām bhūktam itī, yadā dravyasaṃskṛto [„dravyam sa“] viciṣṭhā-mātrīyukto rthe tālādāyo variānte tadālabhām samudāyācābdatvam ekadeśopayoge ca yadā tālām bhūktam itī prayoge tadāvayavavṛttitvam avaseyam, yadā tu jātācābdā tālādāyāḥ tadā samethānapramāṇasāntirapekṣā jātāsamācāyena variānte ityanudāharapam etat, cukla itī, avayam acukla pyavayavaḥ cuklasamudāyā-sambandhāt tadārūpāpāda cukla ityucyate (vgl. zu Pā 2, 2, 6: [yadā?] avayam acukla py avayavaḥ [cuklavayavāntarāśūditācūklyasamudāyārūpāpāda] cukla-cābdābhīdhyas tadāsam ādāharapam, avayam tvavayavaḥ cūklo [= tu cukla-vyāv. cūklye?] mukhya [ursprünglich, nicht übertragen, conventionell] eva cukla-cābdah).

1) „vyapadeśivadbhāvena bhavishyati“ [vyapadeśo hi p. 61 K.] durch Behandelwerden wie der (eigentliche) Gegenstand der speziellen Bezeichnung wird als [die Bezeichnung] stattfinden“. Vgl. paribhāṣā 30 im Paribhāṣaṇa-ḍaḍekharā: „vyapadeśivād eka smṛti“ (scil. kāryam bhavati Mahābh. 1 p. 76 K.): „(An operation which affects) something on account of some special designation which (for certain reasons) attaches to the latter, (affects) likewise that which stands alone (and to which therefore, just because the reasons for it do not exist, that special designation does not attach)“. Kishhorn Transl. p. 150. In der Grammatik z. B. behandelt man ein Nominalthema *a* (Viśhya) als ein „auf *a* endendes (adanta)“, obgleich eine solche „specielle (relative) Bezeichnung“ (vyapadeśa) eigentlich nur einem auch andere Laute enthaltenden Stamme (z. B. dakṣa) zukommt; im gemeinen Leben, worin diese paribh. ihre Gewähr hat, kann man einen einzigen Sohn „den ältesten, mittleren und jüngsten“ nennen, rodelt man vom „Körper einer Steinfigur“ obwohl dieselbe eigentlich nur aus Körper besteht u. dgl. In ähnlicher Weise sagt man „vyākaraṇasya sūtram“, trotzdem dass beide Wörter einen und denselben Gegenstand nāml. das cāstra bezeichnen. Ermöglicht wird nach Kāly. dieser Ausdruck dadurch, dass bei der Anwendung des Einen oder Anderen verschiedene Gesichtspunkte massgebend sind: „vyākaraṇa“ heisst das cāstra als das Mittel der Analyse „sūtra“ als ein Ganzes (samudāya). Kāly.: yathā rāhoḥ cira [Raum besteht ja nur aus einem Kopf] ityekasmīn api vastuṇi cābdārthabhedād bheda-vayavārah, evam bhāpi vyākaraṇa-cābdāna cāstrasya vyākṛtikriyāyāḥ karṇarūpatvop, sūtra-cābdena tu samudāyarūpāteti bheda-vayavāra vyapadyate. Nāg.: anekāvaśṭhyuktam (mit mehreren verschiedenen Lagen oder Verhältnissen verbunden, als darin existierend gedacht) cira rāho-cābdārthah, yatkin-eidekāvaśṭhyuktam cira-cābdārthah, tadācārah-cābdārthānaya tadācārah-pādārthe vāyava itī śaṣṭhyarthopapattir itī bhāvaḥ, sūtra-cābdena tu

ferner gesagt wird: „Nicht-Erkennen der Wörter (würde sich daraus ergeben)*, „denn nicht aus dem Sūtra allein erkennt man die Wörter, sondern zugleich aus der Erklärung*, so ist das abgewiesen mit den Worten: „eben dasselbe Sūtra ist, wenn es zerlegt worden, die Erklärung*. Aber es ist ja gesagt worden: „Die bloße Wiederholung der einzelnen Worte, wie z. B. „vṛddhiḥ, at, aī“, ist nicht die Erklärung, sondern Beispiel, Gegenbeispiel und Ergänzung des Satzes, dies Alles vereint ist die Erklärung*. Eine solche Behauptung zeugt von Unverständniß. Dem allein aus dem Sūtra erkennt man die Wörter, und zwar insofern aus dem Sūtra allein, als wenn Jemand Etwas über das Sūtra hinausgehendes¹⁾ statuiren wollte, so Etwas nicht²⁾ aufgefasst werden könnte.

Ferner, welchen Zweck hat die Anweisung der Laute (varṇānam upadeśaḥ)³⁾?

vṛttisamavāyārtha upadeśaḥ || 15 ||

15. Behufs einer methodischen Verbindung (findet) die Anweisung (statt).

Behufs einer methodischen Verbindung⁴⁾ ist die Anweisung der Laute zu gehen. — Was bedeutet dieser Ausdruck: „Behufs einer methodischen Verbindung (vṛttisamavāyārtha)*? „Methodische Verbindung* (vṛttisamavāyah) ist eine Verbindung für die Methode (vṛttaye samavāyah), oder eine Verbindung, die die Methode zum Ziel hat (vṛttiyarthah samavāyah) oder eine Verbindung, die die Methode zum Motiv hat (vṛttiprayojanaḥ z.).⁵⁾ Und was heisst

samudāyārūpateti, anekāvasthāyuktasya tasya vyākṛtikṛyākaraṇavāsthā-
vīcīkṣam avayava iti tadvipavāyavasyāyam samudāyaḥ ityarthah. Das Sūtra wäre also das „Ganze“ (Corpus) der „Analyse“. Man erwartete freilich dasselbe umgekehrt als „avayava“ des (als „anekāvasthāyukta“ gedachten) „vyākaraṇa“ dargestellt zu sehen, aber der Wortlaut scheint mir kaum eine solche Deutung zu gestatten.

1) „utsātram“ wohl „aus dem Rahmen des Sūtra hinaus tretend“, „davon abwärts liegend“, vgl. utvāda, umārga. Die Erklärung wurzelt im Sūtra und kann demselben Nichts absolut neues hinzufügen. Kāly: sūtrata eveti, padasambodhādābhīh sūtrārthasāmrāhīrhyajñanāt. Nāg: sū* eveti, etanmūlakam eva pathyate, sūtrāśhveva hi tat sarvaṃ yad vṛttān (Commentar) yac ex vṛttika iti.

2) „nāḍab“. Von den beiden Erklärungen die Kāly. vorbringt: „nāḍa“ (na adah) und „bedeutungsloser Laut, Schall“ (nāḍab), ist ohne Zweifel die erstere vorzuziehen.

3) Bezieht sich auf die in den sog. śivasūtra's enthaltene, nach der gewöhnlichen Tradition ewige (śiddha) und geoffenbarte Aufzählung der Elemente oder Laute (akṣara-, varṇasamūhāya), womit das Pāṇinische Lehrgebäude eingeleitet wird.

4) Kāly: vṛttisamavāyārtha iti, līghavena cāstrapravṛtṭiyārtha (damit das v. mit Kürze erscheine, zu Stunde komme) ityarthah. Nāg: — vṛttih cāstrapravṛtṭiś tadupayogīsamavāyo varṇagataḥ kramavīcīkṣah sa bodhyatvenārthah prayojanaṃ yasya tathoktah, aśi hyakṣarasamūhāya jñāsamūhābhīr līghavena cāstrapravṛtṭir līgha hyādā yathānukhyaspravṛtṭiś eva bhāvah.

5) Das Comp. dreifach erklärt, wie oben beim vā 1 „dharmaṇyāyama“ „vṛtṭiyārtha“ soll nach Kāly. die mehr unmittelbare, „vṛtṭiprayojana“ die mehr mittelbare Beziehung des „samavāya“ zu einer gewissen Regel ausdrücken, z. B.

„die Methode“ (vṛtti)? Die Darstellung(sweise) der Theorie (Regel, cāstrapravṛtti) ¹⁾. Ferner was heisst „die Verbindung“ (samāvāya)? Die Zusammenstellung der Laute nach einer bestimmten Reihenfolge. Was heisst sodann „die Anweisung“ (upadeśa)? Das Aussprechen (Hervorbringen, uccāraṇam) ²⁾. Wie so? Das Verbum die (dieḥ) drückt die Handlung des Aussprechens aus. Denn nachdem man Laute ausgesprochen hat, sagt man: „diese Laute sind angewiesen“ (upadiśyāḥ).

anubandhakaraṇārthaḥa | 16 |

16. Und wegen des Ansetzens der anubandha's.

Und wegen des Ansetzens der anubandha's ist die Anweisung der Laute zu geben, d. h. man denkt dabei: „ich werde die anubandha's anhängen.“ Wenn man nämlich die Laute nicht angewiesen hat, ist es nicht möglich die anubandha's anzuhängen. — Wegen der methodischen Verbindung und des Ansetzens der anubandha's findet also diese Anweisung der Laute statt, wegen (der Bildung) des pratyāhāra die methodische Verbindung und das Ansetzen der anubandha's, wegen der Methode (Darstellung, vṛtti) der (die Bildung des) pratyāhāra ³⁾.

„Und wegen der Erkenntniss des Verlangten (als gültig richtig anerkannten)“ ⁴⁾ Und wegen der Erkenntniss des Verlangten findet die Anweisung der Laute statt, d. h. man denkt dabei „ich werde die verlangten Laute erkennen“ ⁵⁾. Wenn man nämlich die Laute

einerseits 1. 1. 45: „igyaṇaḥ sampreśāraṇa“ andererseits 6. 3. 111: „dhrālope pūrvasya dirgho 'cat“, wo die Regel über die Bildung der pratyāhāra's 1. 1. 71 das Mittelglied bildet: vṛttiyārtha īti, cāstrapravṛttipratyāsammatram samāvāyasya darśayati, igyaṇa īyādān hi yathāsaṃkhyācāstrapam vūpasamūlloka-mātrād evavācāhate, vṛttiprayojana īti, pāramparyeṇa cāstrapravṛttāv sayāgatvaṃ, aṇi hi samāvāya ityapjñā (Pa. 1. 3. 3) tata ādir antyeneti tato dhrālope īyādīcāstrapravṛttiḥ.

1) cāstrapravṛtti scheint dem ganzen Zusammenhange nach schwerlich Etwas anderes bedeuten zu können als „das Erscheinen, Hervorkommen des cāstra“ (nicht „das Vorkommen oder die Geltung im c.“), mithin wird wohl vṛtti die allgemeine Bedeutung von „Art und Weise des Verfahrens (der Darstellung)“ haben und vṛttisamāvāya die „methodische“ oder „rationelle“ (nicht „die das Erscheinen im c. regulierende“, „funktionelle“) Verbindung der Laute sein. — Uebrigens könnte man vielleicht die Frage aufwerfen, ob nicht der vārttikakāra mit dem Satze „vṛttisamāvāyārtha upadeśaḥ“ Etwas anderes als das, was Pat. ihm jetzt sagen lässt, auszudrücken beabsichtigt hat, nāml.: der upadeśa der Laute werde darum gemacht, damit die Laute in dieser Anordnung sich mit der Darstellung verbinden, davon einen integrierenden Bestandtheil bilden könnten.

2) Vgl. Nāg.: namo madam ādyuccāraṇam („ursprüngliches Aussprechen“) die gew. Erklärung des Wortes upadeśa sayāñāditvāt (vgl. oben S. 46 Anm. 3) taikatham upadeśavavyavahāro 'm āha bhāṣye, uccāraṇam it, diakkānīkādābhivṛtyā (das Lautwerden mit dem Ton einer grossen Trommel) ityarthah.

3) Kāly.: pratyāhāraḥ abhināyikāḥ saṃjñā ucyante. Nāg.: bhāṣye vṛttiyārtha īti, lāghaveṇa cāstrapravṛttyārtha ityarthah, etena pratyāhāradvārā samāvāyasya vṛttyārthasā darśitā.

4) Vgl. x B. I p. 259, 9 K.: svarānubandhañāpānāya ca pāṭhaḥ kartavyaḥ, svarānubandhāḥ ca jñāsyāmīti. — „Die verlangten Laute (lāḥ)“

nicht angewiesen hat, ist es nicht möglich die verlangten Laute zu merken.

ishṭabuddhyarthā ceti ced udātānūdātāsvaritānūnāsikadīrghapluṭānām apyupadeṣaḥ || 17 ||

17. Wenn (man sagt): „Und wegen der Erkenntniss des Verlangten“, eine Anweisung auch der mit udātā, anūdātā oder svarita versehenen, der nasalirten, langen, plutirten.

Wenn (man sagt): „Und wegen der Erkenntniss des Verlangten“, so muss eine Anweisung auch der mit udātā, anūdātā oder svarita¹⁾ versehenen, der nasalirten, langen, plutirten (Laute) gegeben werden. Denn auch derartige Laute (Vocale) werden verlangt (als gültig anerkannt).

Infolge der Anweisung der Form steht es fest²⁾: infolge der Anweisung der Form steht dies fest. Die (allgemeine) Form (das Genus) des α-Lautes wird, da sie angewiesen ist, die ganze Familie der α-Laute in sich begreifen; ebenso die (allgemeinen) Formen der Laute i und u³⁾.

ākṛtyupadeṣāt siddham iti cet
samvrtādinām pratishedhaḥ || 18 ||

18. Wenn (man sagt): „infolge der Anweisung der Form steht es fest“, Verbot der geschlossenen u. s. w.

Wenn (man sagt): „infolge der Anweisung der (allgemeinen) Form, steht es fest“, so muss ein Verbot der geschlossenen u. s. w. (Laute) ausgesprochen werden⁴⁾. Und welche sind „die geschlossenen u. s. w.“? Der geschlossene (samvṛtaḥ)⁵⁾, lispelnde (?kalah), geblähte (dhmātaḥ), der schillernde (?enīkṛtaḥ), der mit geschlos-

varnāḥ“ sind die korrekten mit den unten angegebenen Fehlern „kala“ u. s. f. nicht behafteten.

1) Kāly.: ekagrutya (einstimmig, ohne Accente) hi sūtrāpām pāthāt sarveshām udātādinām upadeṣaḥ kartavya ity āha, isṭa. Nāg.: trāisvaryeṣa (mit den drei Acc.) pāthe tu dvayor eva kartavyatām vadeḥ ityarthah. — trāisvaryeṣa pāthe 'py anyatama pāthe 'nyasya (anyayoh?) kartavyatvābhīprāyena sarveshām grahasām ityāryo.

2) D. h.: „Aus — ergiebt es sich“, braucht also nicht ausdrücklich statuiert zu werden.

3) Im upadeṣa wird allerdings nur je eine spezielle oder individuelle Form (viśeṣa, vyakti) nāml. das kurze a, i, u angegeben, aber dies geschieht nur deswegen, weil die allgemeine „Form“ oder das Genus (ākṛtī, jāti) beim Aussprechen in irgend einer ihrer tatsächlichen Unterarten erscheinen muss, und die im upadeṣa aufgeführte spezielle Form ist nicht als solche, sondern als Vertreterin der allgemeinen (des Genus) gemeint. Kāly.: ākṛtyupadeṣād iti, upāto 'pi viśeṣo nāntariyakatvā [Nāg.: nāntariyakatvam (die Inhärenz) ca tam (viśeṣam) vīṇā śter acārayitum śakyatvā] jātīpradhānyavivakṣhāyām avivakṣhita [-ān na vivakṣhata Ball.] ityarthah.

4) Denn auch die fehlerhaften Laute gehören mit unter die „Form“ (das Genus) der betr. Laute (Vokale). — Nāg.: — ādīrghadoṣasahitānām ākṛtigrāhaṇāt prāptasya grāhaṇasya pratishedho vaktavya ityarthah.

5) Kāly.: ākṛādīnāṃ samvṛtatvam doṣo na tvākārya tasya samvṛtagatvāt, tatra samvṛtyakāreṣu vivṛtatameśhūcāryeṣu samvṛtatvam doṣah (?).

senen Lippen gesprochene („gespuckte“, ambūkrtaḥ), der häßliche (ardhakāḥ), der Verschluckte (grastāḥ), der ausgestossene (nirastāḥ), der gesungene (pragītaḥ), der angesungene (upagītaḥ), der knarrende (kṣhvipṇāḥ), der rauhe (romaṣāḥ) (Laut oder Vocal). — Ein Anderer sagt:

„Das Verschlucken (grastam), Ausstossen (nirastam), das nicht continuirliche Aussprechen (? avilambitam), das Quetschen (nirhatam), das Aussprechen mit geschlossenen Lippen (ambūkrtaḥ), das Blähen (dhūmatam), so auch das Umbiegen (die Roulade, vikūpitam) — Das Zusammenkneifen (sarpdashṭam), das Schillern (epīkrtaḥ), das Häßliche (ardhakam), das Eilen (drutam), die Verschwommenheit (vikṛtam): diese sind die Hauptarten der Vokalfehler¹⁾. Hiervon verschieden sind die Fehler der Consonanten. — Dies ist kein Fehler. Infolge des Lesens der garga u. s. f. der vīda u. s. f. wird das Aufhören der samvṛta u. s. w. stattfinden²⁾. Das Lesen der garga u. s. f., der vīda u. s. f. hat

1) Vgl. Kāly.: kṛtāḥ śhāntatrasaṇḥpanaḥ kākāṭivana [kākāṭi, -ti „ein leiser, lieblicher Ton“] prasiddhāḥ, dhūmatāḥ (vāsabhāṣyāktāya hrāvo 'pi dirgha iva lakṣyaṭe, epīkrto 'vīkṣitāḥ [Nāg.: sanāḥṣṭāḥ sandigdha iti yāvat] kim [fehlt in Ben. Ed.] ayam akara āhāṣhāra iti yatra sandehat, ambūkrto yasyaḥ 'py antarmukha iva grīyate [im Rgv. Prāt. 762 M. als ein allgemeiner Fehler der Anepe erwähnt; vgl. auch Ind. Stud. 4 p. 268], ardhako dirgho 'pi hrāvo iva, grasto jhvaṁśīke nigrhītaḥ („gehoimt“; vgl. Rgv. Prāt. 766, 770, Ind. Stud. p. 271), avyakta ityaparo, nirasto nishṭhuraḥ [Nāg.: tvaṛita ityaney; vgl. Rgv. Prāt. 760, 769, Śikṣā 35, Ind. Stud. 4 p. 271], pragītaḥ āmavad accīṛitaḥ (vgl. Ind. Stud. 2 u. 3 O.), upagītaḥ sampavarūṇtaragītyānṛkṭāḥ, kṣhvipṇāḥ kampamāna (vibhīṇa) iva, romaṣa gambhīraḥ [im Rgv. Prāt. 776 werden kṣhvedanaḥ „starkes Zischen“ und romaṣam „Rauhheit“ als Fehler der Sibilanten aufgeführt], avilambito varāntarāsambhīnuraḥ (= „der nicht abhängende“ der mit den andern Lauten nicht verschmelzende, isolirt ausgesprochen? Die Wiedergabe durch „der nicht gemessen gesprochene“ — vilambita ist in dieser Bedeutung der Name einer von den drei Vortagsweisen (vṛtti, s. Pot. Wb. s. v. und vgl. Mahābh. I p. 180 K.) — wäre unpassend wegen des folgenden „drutam“. Ball. Best.: avalambito varāntarāsambhīnuraḥ, nirhato rikṣatāḥ, sarpdashṭo vardhīta iva („gleichsam abgeschnitten“? Der Fehler sandashṭam auch Rgv. Prāt. 764, 769, 771), vikṛto varāntaro pragītaḥ, aka 'py anekairbhāṣitaparo. Der Ausdruck „varāntarābhāṣanāḥ“ eigentl. wohl „Entstehungsarten der“ — wird von Kāly. mit „varāntarābhāṣitāḥ“ glossirt, „ananta hi doṣā aṇṇātipremāḍakṛtāḥ“.

2) Dem Wortlaute nach sollen durch das Lesen der garga gargaḍi und vīdādi (zu Pā. 4, 1, 105, 104) die (durch den Umstand, dass im upadeśa das Genus aufgeführt wird, möglich gewordenen) Fehler der Aussprache anṛvṛta o. s. w. zur Wirkung gesetzt werden (unterbleiben), ohne dass ein ausdrückliches Verbot derselben ausgesprochen zu werden brauchte — natürlich indem man die beim Recitiren dieser Listen gebrauchte korrekte Aussprache der betr. Laute als allgemeines Muster benutzen kann. Vgl. Nāg.: lūbhāye gargaḍivīdādi-pāṭhād it, anṛvṛtāḥ lūbhāyāḥ lūbhāyāḥ eva tatra pāṭhād it lūbhāḥ; Kāly. (zu p. 14, 9): yathā lūbhāḥ gargaḍīthā akṛdāyāḥ tathā lūbhāḥ eva anṛvṛta prayoktavyā it prapīdyāḥ ityarthat. Wie die beiden (wenigstens dem Anscheine nach nicht nur beispielweise herausgegriffenen) garga's zu dieser Rolle kommen sollten, wird leider nicht gesagt. Vielleicht darf man hier zu die hervorragende Stellung erinnern, welche die Geschlechtsnamen, speziell die Garga's im Mahā-

einen anderen Endzweck. Welchen? Die Richtigkeit der Verbindungen (Wortganzen)¹⁾. So werde ich denn also sagen, dass die Wiederumwandlung des α -Lautes achtzehnfach gespalten das Aufheben (die Aufhebung) der (fehlerhaften Laute) *kala* u. s. w. in sich schliesst²⁾. — Als solche muss sie also gesagt (erklärt) werden. — Aber die Wiederumwandlung bezieht sich auf die Zeichen [*linga*]. Auf die Zeichen wird sich also diese beziehen. — Dann muss (aber) das gesagt werden. — Wenn auch dies gesagt wird, so braucht man doch in dem Falle nicht mehrere hundert anubandha's auszusprechen, nicht den *it*-terminus und nicht den Wegfall [*lopa*] zu sagen (lehren): was mit anubandha's vollbracht wird, das wird mit den *kala* u. s. f. vollbracht werden³⁾. Es geht auf

bhāṣya sinnehmen, vgl. Weber Ind. Stud. 15 p. 410 f. — Eine freilich nur entfernte Parallele zu unserer Stelle bietet Mahābh. I p. 259, 4 K., wo gesagt wird der „bhāvādipātha“ (= dhātup.) habe den Nebenzweck vulgären Formen wie „āpāyati“ u. s. f. vorzuziehen.

1) „samudāyānām sādhitvam yathā syāt iti“ (der dabei obwaltende Gedanke ist: „damit Richtigkeit der Verbindungen“ „samudāyānām sādhitvam“ ist offenbar mit dem von Nāg. citierten „Anderem“ von der richtigen grammatischen Bildung der aus den Stämmen *garga* u. s. w. (resp. *vida* u. s. w.) und dem suff. „*ya-*“ (resp. „*ā-*“) zusammengesetzten Ganzen oder Wortkörper *gargya* etc. (*vida* etc.) zu verstehen und nicht mit *Kāly.* als die korrekte (von *samvṛta*, *kala* u. s. w. freie) Aussprache eben dieser (Laute-) Verbindungen *garga* u. s. w. zu deuten. *Kāly.*: *atyanyad iti, garga ityādināṃ samviveśaṇa gargaḍinām sādhitvam* [nivṛtakalāḍidoshavattvam ityarthah], Nāg.: *yathā syāt, garga ityādinām mā bhūt* [tatratyānām kalāḍidoshanivṛttiḥ na syāt ityarthah, Nāg.], *tataḥ na gargaḍisthānām evākāḍinām doshanivṛttiḥ kṛtā syāt na tu samudāyāntarasthānām, yadyapi pratyayavṛddhyartho gargaḍinām pāthas tatpāpi prasaṅgāt samudāyāsādhitvāpi līhavati*. — Nāg.: *pero tu samudāyānām etatpraktikāyānām samudāyānām sādhitvam yathā syāt ityartham pāthas caṣṭhārtho na kalāḍidosham ulvartayed ityeva bhāṣyārthah*, „*pāthas*“ *cilva vi-śvabhyāḥ*“ (s. unten) *ityagrinmahābhāṣyasvarasād ityāhuh*.

2) Die zu Anfang des Lehrbuchs aus technischen Gründen angewiesene „offene“ (*viyṛta*) Aussprache des in Wirklichkeit „geschlossen“ (*samvṛta*) gesprochenen kurzen α wird bekanntlich am Schlusse wieder aufgehoben durch das Sūtra „ α “ (9, 4, 68). Diese Wiederumwandlung (*pratyāpatti*) könnte nun weiter gefasst werden, so dass dadurch alle 18 (hierauf und nicht etwa auf die 18 *navarna* des α ist wohl „*aṣṭāḍaḍadhābhīna*“ zu beziehen) durch den upadeśa bewirkten oder verursachten Fehler des α — nämł. *viyṛta* und 17 von den oben genannten Fehlern „*kala* u. s. w.“ untordrückt, und in Analogie mit der Behandlung des α überhaupt alle derartigen fehlerhaften Laute beseitigt würden. *Kāly.*: *akārya nīdārṇavarthatvāt* (weil es die Bed. eines Beispiels hat) *avavarpṇānām cātrāṇāṃ pratyāpattir ityarthah*. Nāg.: *nīdārṇavarthatvāt itī, tatratyānāṃ „ α “ itī kṛtāṃ tadvat tatānantarām karishyāmīti bhāvah, etadavavarpṇāpratyāpattir* [prati — Ball.] *kṛtāvad vakāhyāmitiyanuṣṭānam ityāpētam*.

3) Der Sinn dieser schwierigen Stelle scheint folgender zu sein: Die Umständlichkeit (*ganṛavam*), die dadurch entsteht, dass die *pratyāpatti* (Wiederumwandlung) in dem angegebenen Sinne (als auf die Fehler „*kala*“ u. s. w. bezüglich) nicht ohne Weiteres sich aus dem Sūtra 9, 4, 68 ergibt, sondern ausdrücklich „gesagt“ (etabliert) werden muss, kann in der Weise wieder umgeglichen werden, dass man die „*kala*“ u. s. w. als technische Zeichen (*linga*) verwendet, welche, nachdem sie ihren Dienst gethan, wieder durch die *pratyā-*

diese Weise, aber es ist unapāṇineisch (apāṇiniyam)¹⁾: Wie es im Texte steht (yathānyāsam), so sei es. Aber es ist ja gesagt worden: „Wenn (man sagt): „infolge der Anweisung der Form steht es fest,“ (so hat) Verbot der geschlossenen (saṃvyṛta) u. s. w. (statt-zufinden).“ Dies ist beseitigt: „infolge des Lesens der garga u. s. f., der vida u. s. f. wird das Aufhören der saṃvyṛta u. s. w. stattfinden.“ „Aber das Lesen der garga u. s. f. der vida u. s. f. hat ja einen anderen Endzweck. Welchen? Die Richtigkeit der Verbindungen.“ Nun, dann wird also Beides dadurch vollbracht, sowohl die Lesung (Liste, pāṭha) näher bestimmt²⁾, als auch die kala u. s. f. zum Aufhören gebracht (aufgehoben). Aber wie kann mit einer Mühe Beides erreicht werden? Es kann erreicht werden? Auf welche Weise? Es kommt vor, dass Ursachen in zweifacher Richtung gehen (wirken). Wie z. B.:

„Die Mangobäume sind bewässert und zugleich die Väter (Manen) erfreut“³⁾.

patti aufgehoben werden. Hiordurch würden nämlich alle anubandha's und die von „it-saṃjñā“ und „lopa“ handelnden Sū. 1, 3, 2—3 überflüssig werden! Ähnliche Vorschläge die fehlerhaften Laute als Zeichen (līnga) zu benutzen I p. 39, 119 K. (218, 562 Ball.) — Nāg.: līṅgārthāstvid, anubandhasthānyatattaddhātvaḍḍigatakalāḍḍilīṅganivṛtyetyarthah. nāktinirdeṣaprayuktadadhāparihāsamāstraprayojanā pratyāpattiḥ kīṃ tu sarvānubandhetaṣṭhāṣṭradyakarapāḍḍalikāpiti na gauravam iti bhāvah — anekam anubandhagatam iti, ekāḥyānubandha-sya ṣaṭaṣa uccāraṇam tādṛṣaḥ cāneka uccāraṇiṣya ityarthah. — Auch zeigen die Comm. an einigen Beispielen, wie diese sonderbaren Ideen sich in der Praxis annehmen würde. Statt „anuddātākṛta ātmanopadam“ (Pā. 1, 3, 12) könnte man z. B. sagen: „kalāḍḍā“ „nach kala“, d. h. wohl: „nach einer Wurzel, die im upadeṣa kala gesprochenen Wurzelvokal hat, das ā“, statt „avaritāṣṭaḥ kartarbhīṣya kriyāphala“ (1, 3, 72) dhūmāḥ etc., statt „jvīṭah kṛtib“ (2, 3, 88) „ardhakāḥ kṛtib“ („kṛti“ ist selbst kit) u. dgl. Vgl. Kāty.: yad anubandhaḥ id, yathā svaritāṣṭam adlikāḥkṛtham (Pā. 1, 3, 11) evam ātmanopadādyartham kalāḍḍikam pratīṣṭhāya kalāḍḍ ātmanopadam ityādi karishyate na transdātākṛta ityādi, nanu cānubandhabhāve katham apāḍḍikāḥ saṃjñā (die pratyāhāra's) upapadyante idr antyameṣy (1, 1, 11) aṭṛāḍḍiḥ kalāḍḍiḥ saḥaty („der Anfang einer Reihe mit dem „kala“ u. s. w. gesprochenen Schlussgliede derselben“) ukṛvā „a i u“ („a u“ Ball.) ityādikāḥ saṃjñāḥ karishyante svarasandhiḥ cānubandhāya na karishyate ityadobah.

1) Es würde eine sehr durchgreifende und dazu nutzlose Umgestaltung des Pāṇinischen Lehrgebäudes erfordern, nach Nāg.: varṇasamānāyāsamarthasāya pravṛttisāyāṅkudohaparihāṣya akalāḍḍistraya vyākhyānaspekṣaguruprakāroḍḍānyathākarāṇa vṛṣṭikabdhityādīnyāya śpatati (Der Spruch: „Aus Furcht vor einem Scorpion“ etc. offenbar von Einem, der aus Furcht vor dem kleineren Uebel sich einem größeren ansetzt). Diese Erklärung von „apāṇiniyam“ zeigt wol zur Genüge, was ja auch ohnehin mehr als wahrscheinlich ist, dass nämlich der vorgeschlagene upadeṣa mit „kala“ u. s. f. nur eine ganz besonders kostbare Beifügung der grammatischen Casuistik ist, und nicht etwa den Ursprung irgend einer anderen Schule zum tatsächlichen Hintergrund hat.

2) In Bezug auf Stamm und Suffix z. oben p. 50 n. 1). Nāg.: tattatpratyayavācīṣṭhyena bodhyata ityarthah.

3) Dieser Vers unbekannter Herkunft kommt noch einmal vor in der gleichlautenden Stelle zu Pā. 8, 2, 3 f. 25 b. Ben. Ed. Vgl. Weber Ind. Stud. 13 p. 483.

Ebenso kommt es vor, dass Aussagen in zwiefacher Beziehung stehen, wie z. B. „*eveto dhāvati*“¹⁾, „*alambusānāp yātā*“²⁾. — Oder auch kann man Jenem (Kritiker) zunächst die Frage stellen: Wo sollten denn diese (fehlerhaften Laute) *saṃvṛta* u. s. f. gehört werden³⁾? In den Angmenten [*āgama*]? Die Angmente werden rein⁴⁾ gelesen. In den Veränderungen [*vikāra*]⁵⁾ also? Die Veränderungen werden rein gelesen. In den Suffixen [*pratyaya*] also? Die Suffixe werden rein gelesen. In den Wurzeln [*dhātu*] also? Auch die Wurzeln werden rein gelesen. In den Nominalthemen [*prātipadika*] also? Auch die Nominalthemen werden rein gelesen. Also in den Nominalthemen, welche nicht (ausdrücklich) erwähnt werden⁶⁾? Auch von diesen muss eine die Kenntniss des Accentes und der Laute in ihrer richtigen Folge bezweckende⁷⁾ Anweisung [*upadeśa*] gegeben werden; damit es (z. B.) „*ṣaṣaḥ*“ (Hase), nicht „*aḥaṣaḥ*“, „*paḥaṣaḥ*“ (Buten frondosa), nicht „*palāṣaḥ*“, „*maṇṇaḥ*“, (Gestell), nicht „*mañjakaḥ*“ heisse⁸⁾.

1) Entweder: „*dh*“ = „der Weisse läuft“ oder: „*evā* itah *dhāvati*“ = „ein Hund läuft von hier“. Vgl. Kāly. zu 8, 2, 3: *eveto dhasvati*, *kṛpāṭṭyo dhāvati* *kṛpavāro dhāvattiyovam ekanāṅkoma vā pṛsthaḥ kṛpalyāḥ evam kaṇṇid arthadvayam prātipādayati*.

2) Entweder: „*y*“ = „zu den Alambusa's (alambusaḥ *ṣaṣaviceśāḥ*) gehört der Fährnde“ (oder = „wer zu den Alambusa's fahren wird“?), Antwort auf die Frage: „*katham janapādānām gaṇṇā*“, oder: als Antwort auf die Frage: „*kah samarthah* (wer ist fähig)“, „*alam bāsānāp yātā*“ = „der Erwerber (prātipadika) vom Spreu (oder Stroh, „*palāṣavargānām*“) ist fähig, genügt (samarthaḥ)“. So auch Nāg.

3) Das Verbot der *saṃvṛta* u. s. f. ist unnötig, wenn überhaupt alle Laut-complexe tatsächlich fehlerfrei gesprochen werden, denn im Gebrauch kommen ja nicht die einzelnen Laute als solche vor. Kāly.: *kavalānāp varṇānāp loke prayogabhāvaḥ dhāvadvānāp ca cūddhānām pāṭhaḥ tatathatvā ca varṇānām na kaṇṇid doṣaḥ*.

4) „*quddha*“, gew. im Gegensatz zu „*annāṣika*“ (nasalirt) gebraucht.

5) Hier wird speziell die Veränderung durch Substitution oder der „*ādeṣa*“ gemeint sein, z. B.: *aṣṭhā* etc., *ādeṣa* „*annā*“, für *aṣṭhi* etc. (Pā. 7, 1, 75); vgl. Mahābh. zu Pā. 6, 1, 158 f. 58 b. Ben. Ed., wo in ähnlicher Weise *āgama*, *vikāra* (Beispiel *aṣṭhan*), *prakṛti* (= *dhātu*) und *pratyaya* nacheinander aufgezählt werden.

6) Nāg.: *bhāṣye yaṇi tarhyagrahaṇānti, kāryavidhavaṛtānuvādanītyarthaḥ*; „die, welche bei einer Regel eine grammatische Operation betreffend nicht aufgezeigt oder besprochen (eigentlich „wiederholt“) sind“. Kāly. sagt nur: „wie *dh*“ u. s. f.“ (Das genannte Wort ist ein Personennamen, der auch im Schol. in Pā. 1, 2, 45 als Beispiel eines *prātipadika* angeführt wird).

7) „*vara-varṇānāpūrvī-jñānārthaḥ*“, so zu theilen, vgl. zu Pā. 5, 2, 59 f. 43 a. Ben.

8) Vgl. zu 4, 1, 3 f. 11 b. Ben.: „*sarvaśāṅgāḥ tu svaravarṇānāpūrvī-jñānārtha upadeśaḥ* (vā), *sarvaśāṅgāḥ eva tu prātipadikānām* etc. — *mañjaka* ist *mā bhūti*, *manāt siddham* —; Kāly.: *sarvaśāṅgāḥ hi, cākaṣṭhyānudarcanena sarvaśāṅgānām vyutpādayatvā* (da nach 4 alle Wörter (einschliesslich der *upād*!) etymologisch sind) *chāstradvareṇāṅkāraṇatā nācīryata* *ityarthaḥ* (es handelt sich nämlich darum, ob für Wörter wie *khatvā*, müss eine Grundform auf -*a* vorausgesetzt werden darf) — Da nicht alle *prātipadika*'s in Paṇini's *chāstra* „ange-wiesen“ (gelehrt) werden, bemerkt Kāly. zu unserer Stelle: *eteshāṁ apiti*,

Die *Augmente* sowohl als die *Veränderungen*, die *Suffixe* mit-
samt den *Wurzeln* — werden ausgesprochen (*uccāryante*); da-
rum können nicht in diesen jene *kala* u. s. w. eintreten.

Eude des 1. *Āhnikā* im 1. *Pāda* des 1. *Adhyāya*.

śiṣṭaprayuktatveno nādinām prahodarādinām ca sādhotvābhyāṅgānāt
(der Gebrauch der Gelehrten oder Gebildeten, *śiṣṭaprayoga*, als supplementäre
Autorität für Sprachrichtigkeit: *Mahābh.* zu *Pā.* 4, 3, 103 f. 104 b. Ben., vgl.
zu 1, 3, 1 p. 259 K.) *sarvesham atra saṃgrahaḥ siddhaḥ*. Das Wort *upadeṣa*
ist nach Nāg. hier nicht im streng technischen Sinne — *ādyocāraṇam*, „ur-
sprüngliches Ansprechen“ im *śāstra* — zu nehmen, sondern es bedeutet einfach
„die Erwähnung in der Form einer Ausführung, Exemplification“ (1 „*anuvāda*“
eigtl. „Wiederholung“) bei *Pā.* 4, 1, 1 u. s. w., denn sonst würde ein Wider-
spruch entstehen mit dem *Brahmīya* zu *Pā.* 6, 1, 45 (f. 24 a. Ben., vgl. 6, 1, 64
f. 27 a. 4, 1, 78 f. 35 a): „*uddeṣaḥ ca prātipadikānām nopadeṣaḥ*“, d. h. im *Śāstra*
wird nur auf die *prātipadikā*s „hingewiesen“, ihre richtige Bildung gelehrt, sie
selbst aber werden nur, soweit es zu diesem Zweck erforderlich ist, erwähnt,
während z. B. die Wurzeln *direkt* (und vollständig) aufgeführt werden; vgl.
Kāty. zu 6, 1, 64: *lakṣaṇena prātipadikānām (an-die-Hand-Geben durch eine*
Kennzeichnung) sabdhātāmām (der ökonomischen Verba) na te sakṣād uccā-
raṇam (direktes Ansprechen) ityarthah, zu 4, 1, 78: *prātipadikāni te na*
prātipadān (namentlich) śāstre paṭhitāni kiṃ tathā prakṛtyādivibhāgakaipar-
dvāreṇa (durch Festsetzung ihrer Bestandtheile, Stamm [Wurzel] u. s. f.) sādho-
tvena prātipaditāni“ — Nāg.: *upadeṣa itī, āyopprātipadikādityādiv anuvāda-*
rūpeṇa grahaṇam (tyarthah), *unodeṣaḥ ca prātipadikānām nopadeṣa*
ityūdeṣa. *Śiṣṭatrasahabhyavirodha ityapaśamam*. — *evam saṃvṛtādinām*
prātipadikā ityānto pratyakhyāta iahāhaddhyartha ityapī pratyākhyā-
taprāyam evatyāsam (vgl. jedoch p. 36 K.).

Das altindische Ākhyāna, mit besondrer Rücksicht auf das Suparṇākhyāna.

Von

H. Oldenberg.

Indem ich es unternehme, zur Erforschung der Spuren epischer Poesie im vedischen Zeitalter einen Beitrag zu liefern, empfiehlt es sich zuvörderst auf dem Gebiet der Metrik einige Kriterien für das Alter der poetischen Productionen Indiens festzustellen. Irrs ich nicht, so sind die allmählichen Wandlungen, welche sich in den Gesetzen und Gewohnheiten des Versbaus vollzogen haben, ein besonders zuverlässiger Prüfstein für das Frühere und Spätere: leichter wird ein alterthümlicher Infinitiv, eine alterthümliche Partikel gelegentlich auch dem Poeten eines jüngeren Zeitalters in den Wurf kommen, als dass er einen Vers oder gar ganze Reihen von Versen bauen sollte, in welchen überwundene metrische Neigungen der Vergangenheit wieder aufzuleben scheinen.

Wir beschäftigen uns zunächst mit der *Trishṭubh*-Strophe (resp. der *Jagatī*), sodann mit der *Anuṣṭubh*-Strophe und dem *Gloka*.

Der Name der *Trishṭubh* scheint mir kaum etwas andres bedeuten zu können, als einen Vers, der an drei Stellen von jenen Jauchzern unterbrochen oder begleitet ist, welche unter dem technischen Namen *stubh* besonders in der Samaveda-Literatur so häufig erwähnt werden¹⁾. Im Uebrigen versage ich es mir, Vermuthungen

1) Ludwig (RV. Bd. 3 S. 56) schliesst Andersens aus dem Namen *trishṭubh*. Eine Strophe von vier Gliedern, die *tri-stubh* heisst, muss einmal aus drei Gliedern bestanden haben. Wie diese dreigliedrige *Trishṭubh* aussah, können wir leicht finden: wir brauchen nur die Syllben der ganzen Strophe statt auf vier Pādas auf deren drei vertheilt zu denken, was dabei aus dem Rhythmus wird, bleibt unerörtert. Die *Trishṭubh* also in ihrer Urform war eine Strophe von 3×15 Syllben; aus der schnitt man eine solche von 4×11 Syllben zurecht. Eine Sylbe blieb übrig; die wurde weggeworfen, daher die neue Strophe eine „katalektische Form“ ist. Ludwig hat auch ein ausdrückliches Zeugnis für seine Ur-*Trishṭubh* entdeckt: dass die *Trishṭubh* sich aus einer

über die vorvedische Urgeschichte dieses Metrums aufzustellen. Die im Rigveda herrschende Form desselben ist namentlich von Grassmann¹⁾ zum Gegenstande eindringender Untersuchung gemacht worden; den von ihm aufgestellten Beobachtungen sowie einigen sorgfältigen Zählungen, welche Herr Dr. P. Steinthal mir gütigst mitgetheilt hat²⁾, verdanke ich wesentliche Anregung und Belehrung. Mir scheinen nun die wesentlichen Gesetze des Trishtubh-Metrums — ich spreche von der für uns ältesten Form desselben — in folgender Weise ausgedrückt werden zu müssen.

Der elfsyllbige Pada hebt mit jambischem Tonfall an. Nach der Cäsur, welche hinter der vierten oder fünften Sylbe steht, tritt ein bewegterer Rhythmus ein, in der Regel ein Anapäst, worauf der ansteigenden Gestalt des Eingangs entsprechend ein absteigender, trochäischer Schluss folgt.

Es ist nöthig, diese Sätze nach einigen Seiten hin schärfer zu bestimmen.

Wenn ich dem Eingang des Trishtubh-Pada kurzweg jambischen Character zugeschrieben habe, so soll damit nicht gesagt sein, dass in den Sylben 1 und 3 die Kürze, wohl aber, dass in den Sylben 2 und 4 sehr entschieden die Länge herrscht. Z. B. finden sich in den 80 Padas von Rigv. IV, 2 an zweiter Stelle 67 Längen gegen 13 Kürzen, an vierter Stelle 70 Längen gegen 10 Kürzen. In Bezug auf die grössere oder geringere Strenge, mit welcher die Länge der vierten Sylbe beobachtet wird, macht, wie sich *a priori* erwarten lässt, die Stellung der Cäsur einen Unterschied. Befindet sich dieselbe nach der vierten Sylbe, so ist es natürlich, dass diese Sylbe, als vor einer Pause stehend, eine laxere Behandlung erleidet, als wenn die Cäsur auf die fünfte folgt. Die Fälle also, wo die vierte gegen den gewöhnlichen Gebrauch kurz ist, treffen ganz überwiegend auf solche Padas, welche die Cäsur nach der vierten haben. Ich habe in Bezug hierauf gesammelt³⁾:

Hymn.	Cäsur nach der vierten.		Cäsur nach der fünften.	
	vierte lang.	kurz.	vierte lang.	kurz.
Rigveda I, 32.	27	10	22	1
— III, 1.	37	7	48	0
— IV, 2.	36	8	33	2
— VII, 18.	63	9	27	1

Grundzahl von 15 bildet, wird nämlich Ath. Veda 8, 9, 20 „bestimmt gesagt“, wenigstens für den, der den *pañcadasya* stoma mit der Zahl 15 verwechselt.

1) Kuhn's Zeitschr. XVI, 165 Anm.

2) Von den Resultaten dieser Zählungen werde ich mit Herrn Steinthal's Erlaubnis weiter unten einige Mittheilungen machen.

3) Es bedarf kaum der Bemerkung, dass hier wie bei allen folgenden Za-

Von grösserer Wichtigkeit für die geschichtliche Entwicklung des Metrums als der jambische Eingang ist die Beschaffenheit der Sylben, welche der Cäsur unmittelbar folgen. Dieselben sind im Rigveda überwiegend anapästisch¹⁾; insonderheit wird mit grosser Strenge daran festgehalten, dass die zweite Sylbe nach der Cäsur eine Kürze ist, während die erste nicht ganz selten auch als Länge erscheint. Betrachten wir, wie wir müssen, die Kürze an dieser Stelle als die Regel, so erhalten wir als typische Fälle die folgenden drei, je nachdem nämlich die Cäsur auf die vierte oder auf die fünfte Sylbe folgt, und je nachdem im letzteren Fall die Sylbe vor der Cäsur lang oder kurz ist — Beides ist zulässig und für den Veda durchaus gleichgültig; wir unterscheiden hier nur, weil die spätere Entwicklung des Metrums die Beachtung eben dieses Punktes als wünschenswerth erscheinen lässt —:

—	—	—	—		—	—	—	—	—	—	×
—	—	—	—		—	—	—	—	—	—	×
—	—	—	—		—	—	—	—	—	—	×

Es ergibt sich aus dem Gesagten, dass die fünfte Sylbe im Veda häufiger kurz als lang sein wird. Denn steht die Cäsur nach der vierten, so bringt die Neigung zum anapästischen Mass eine Bevorzugung der Kürze an der fünften Stelle mit sich; steht aber die Cäsur nach der fünften, so sind für diese Sylbe die Chancen der Länge und Kürze wenigstens gleich. In Rv. IV, 2 habe ich unter 80 Padas 50 mit kurzer und 30 mit langer fünfter Sylbe gezählt; das Verhältniss ist also das von 5 zu 3; in Rv. VII, 2 und 3 kommen wir etwa zu dem gleichen Resultat; auch in einer Reihe anderer Hymnen habe ich die Kürze stets überwiegend gefunden, wenn auch nicht immer ganz in diesem Verhältniss.

Eine tabellarische Veranschaulichung der bisher erörterten That- sachen werden wir weiter unten zugleich mit den entsprechenden Zusammenstellungen für die späteren Entwicklungsstufen des Metrums versuchen²⁾. Zunächst wenden wir uns einer Beschreibung dieser weitem Entwicklung zu.

Zusammenstellungen eine Anzahl von Fällen nicht völlig sicher steht. Doch werden dieselben, ebenso wie wirkliche Versehen, die hier und da untergelaufen sein mögen, das Resultat unserer Statistik kaum irgend wesentlich verschieben.

1) Täusche ich mich nicht, so lässt sich im Rigveda vielfach, wenn auch kaum überall, eine entschiedene Abneigung dagegen beobachten, diesen Anapäst durch einen Wortschluss zu unterbrechen. Man sieht es, ein dreisylbiges oder viersylbiges Wort auf die Cäsur folgen zu lassen, nicht ein zweisylbiges, ausser wo enge Zusammengehörigkeit der Worte, zwischen welche der Einschnitt fällt (Präposition und Verbum resp. Nomen, sadam id etc.), diesen weniger fühlbar macht.

2) Doch mögen schon hier die Zahlen ihre Stelle finden, die ich, wie erwähnt, Herrn Dr. P. Steinthal verdanke. Sie beruhen auf Zählungen, die

Die Richtung, in welcher wir erwarten müssen dieselbe verlaufen zu sehen, ist durch ihr schliessliches Resultat von vornherein deutlich indicirt. Aus der Trishubh-Strophe haben sich bekanntlich die Metra Indravajrā und Upendravajrā entwickelt mit dem Schema

~ ~ ~ ~ ~

Die Cäsur, welche für die Gestaltung der vedischen Strophe von so einschneidender Bedeutung war, wird hier vernachlässigt; die Mannigfaltigkeit der Formen, die sich im Veda ergaben, ist in Einförmigkeit verwandelt. Und zwar ist es unter den oben von uns aufgestellten vedischen Typen der zweite, der jetzt zur Alleinherrschaft gelangt ist; während jedoch im Veda diese Form regelmässig nur für den Fall der Cäsur nach der fünften Sylbe als statthaft galt, ist jetzt, wie bei der durchgehenden Nichtbeachtung der Cäsur in dieser Zeit sich von selbst versteht, diese Einschränkung aufgegeben. Sollen wir unter den Differenzpunkten zwischen dem vedischen und dem späteren Trishubh-Metrum einen einzelnen besonders in die Augen fallenden hervorheben, so ist es dieser: im Veda überwiegt, wie wir sahen, in der fünften Sylbe des Pada die Kürze; in der späteren Poesie ist die Länge zur alleinigen Geltung gelangt.

Es ist klar, dass der Uebergang vom vedischen Typus zum epischen, von dem mit der Cäsur sich verschiebenden Anapäst der Sylben 5—7 oder 6—8 zu dem festen Dactylus der Sylben 5—7 nicht mit einem Schlage erfolgt sein kann, dass sich die verschiedenen Elemente, welche für die spätere Gestalt des Metrums wesentlich sind, eins nach dem andern fixirt haben werden. Um das Wesen dieser Vorgänge kennen zu lernen, beschäftigen wir uns mit den Zwischenstufen zwischen den bezeichneten Endpunkten der Entwicklung; wir unterwerfen z. B. die im *Āitareya Brāhmaṇa* und im *Ātupatha Brāhmaṇa* citirten Verse oder diejenigen der *Kaṭha Upanishad* einer Untersuchung. Hier finden wir nun die Cäsur noch regelmässig beachtet, und zwar scheint jetzt ihre Stellung

sich über verschiedene Partien des Rigveda erstreckt haben. Für die Sylben 5—7 des Trishubh-Pada hat sich dabei gefunden:

I. Cäsur nach der fünften Sylbe:

~ ~ ~	175 Fälle,
~ ~ ~	74 "

II. Cäsur nach der vierten Sylbe:

~ ~ ~	132 Fälle.
~ ~ ~	60 "
~ ~ ~	57 "
~ ~ ~	40 "

Dies sind die einzigen Fälle von einer Häufigkeit, die sie als regelmässige erwähnenswerth macht. Die Gestalt | ~ ~ hat sich in 32 Fällen gefunden; hier sind aber die oft wiederholten Schlussworte der Vāishṭhas (yāyam pāta masthikāś caśā naś) mitgezählt.

hinter der vierten Sylbe entschieden bevorzugt zu werden. Fälle, in welchen die Cäsur vernachlässigt wird, fehlen nicht: wie könnte man das auch in der grossen und allgemeinen Verwirrung, welche die Verskunst dieser Zeit bekanntlich characterisirt, anders erwarten? Ganz vereinzelt kommen übrigens Fälle dieser Art bereits in der ältesten Poesie vor, aber auch jetzt noch bleiben sie selten genug um als Ausnahmen angesehen zu werden. Namentlich auch darin prägt sich eine Nachwirkung der alten Bedeutung der Cäsur aus, dass ganz wie im Rigveda mit grosser Strenge das Erscheinen einer Länge an zweiter Stelle nach derselben vermieden wird. Sieht man das metrische Schema von Trishtubh-Strophen dieser Periode durch, so kann man überall da, wo an siebenter Stelle eine Länge erscheint — Längen an sechster Stelle finden sich hier, wie wir sehen werden, überhaupt nur höchst selten —, mit grosser Sicherheit schliessen, dass die Cäsur nach der vierten steht; — stünde sie nach der fünften, so ergäbe sich ein auf die Cäsur folgender Jambus, der jetzt so sehr wie im Rigveda perhorrescirt wird.

Wenn in den erwähnten Beziehungen der alte Typus auch in dieser Periode noch fortlebt, so zeigt sich eine entschiedene Annäherung an den jüngeren Typus in dem Ueberwiegen der Länge in der fünften Sylbe. Nicht nur in dem Fall, für welchen die Länge an dieser Stelle von Anfang an zugelassen war — bei der Cäsur nach der fünften — findet sie sich jetzt in vorwiegender Häufigkeit, sondern auch in den Versen, in welchen die Cäsur nach der vierten steht, für welchen Fall der Rigveda die Kürze in der fünften Sylbe entschieden bevorzugte, wird jetzt die Länge in der fünften, also ein auf die Cäsur folgender Amphimacer oder Dactylus vielfach beliebt. Doch hebt sich die in Rede stehende Zwischenperiode in der Geschichte des Trishtubh-Metrums, wie sie sich vom Alterthum durch die zunehmende Geltung der Länge an der fünften Stelle unterscheidet, ebenso bestimmt von der späteren Zeit einerseits dadurch ab, dass dies Vorwiegen der Länge noch entfernt nicht zu der später erreichten Ausschliesslichkeit ausgebildet ist, andererseits dadurch, dass in der siebenten Sylbe, im Fall die Cäsur nach der vierten steht, die Länge jetzt noch ebenso entschieden wie im Rigveda vorherrscht. Die weiterhin mitzuthellenden Zahlen werden diese Verhältnisse bestimmter veranschaulichen.

Man könnte vielleicht erwarten, wie bei der Cäsur nach der vierten sich jetzt die fünfte ausserordentlich häufig lang findet, so auch entsprechend bei der Cäsur nach der fünften der Länge an sechster Stelle zu begegnen. Dies ist jedoch nicht der Fall. Die Entwicklung der fünften und die der sechsten Sylbe verfolgen die entgegengesetzte Richtung. An der fünften Stelle hat die Geltung der Länge jetzt, verglichen mit dem Rigveda, erheblich zugenommen; an der sechsten Stelle dagegen hat die Länge auch das geringere Terrain, das sie in der alten Zeit besass, eingebüsst. Wir werden in der streng festgehaltenen Kürze der sechsten Sylbe, gleichviel

wo die Cäsur steht, den entschiedensten Anklang an den sich vorbereitenden späteren, von der Cäsur unabhängigen Typus des Metrums mit der dactylischen Gestaltung der Sylben 5 bis 7 erkennen dürfen.

Es ist von Wichtigkeit, insonderheit auch für chronologische Fragen, zu beachten an welchen Punkt dieser Entwicklungsreihe sich die Metrik der *Pāli-Piṭakas* stellt. Jacobi¹⁾ hat die Ansicht ausgesprochen, dass die Pāli-Metrik mit derjenigen der Brahmanas, Upanishaden etc. auf einer Stufe steht und so wie diese einem durch seine Regellosigkeit characterisirten Zwischenzustand zwischen dem Veda und der späteren Poesie angehört. Und gewiss ist in der That in Bezug auf solche Dinge wie die richtige Zahl der Sylben u. dgl. das Gewissen der buddhistischen Verschmiede ungefähr ebenso weit wie dasjenige ihrer brahmanischen Collegen aus der Zeit der älteren Upanishaden. Aber durch alle diese Regellosigkeit hindurch ist doch auf der einen so gut wie auf der andern Seite die Beziehung auf einen zu Grunde liegenden, die Regel bildenden Typus zu erkennen, und dieser Typus, von dem im Einzelnen oft genug abgewichen werden mag, der aber doch in irgend einer Weise, mit grösserer oder geringerer Klarheit dem Geist des Versifex als Norm vorschwebt, ist, wie mir scheint, in den Pāli-Piṭakas keineswegs ganz derselbe, wie der eben beschriebene Typus der Brāhmana-Literatur, sondern er ist über diesen hinaus dem Typus der späteren Poesie um einen sehr merklichen Schritt näher gerückt. Unter den 149 Trisṭubh- (resp. Jagati-) Padas, die sich im Dhammapada finden, sind 24, welche die Cäsur vernachlässigen, d. h. weder nach der vierten noch nach der fünften Sylbe ein Wortende haben; die fünfte Sylbe ist in 181 Fällen lang und nur in 18 Fällen kurz; der spätere Zustand ist hier also nahezu schon erreicht. Aber auch die siebente Sylbe, welche bis hierher am festesten ihre vedische Beschaffenheit behauptet hatte, giebt dieselbe jetzt auf: die Kürze, die im Epos die Regel an dieser Stelle bildet, findet sich bereits im Dhammapada etwa in sechs Siebenteln aller Fälle. Darin fibrigens scheint sich auch jetzt noch eine letzte Nachwirkung des alten Cäsurgesetzes herauszustellen, dass unter den 21 Padas mit langer siebenter Sylbe kein einziger die Cäsur nach der fünften hat, die Abneigung also gegen einen auf die Cäsur folgenden Jambus fortbesteht²⁾.

Was endlich das *Mahābhārata* anlangt, so liegt eine eingehendere Untersuchung der darin enthaltenen Trisṭubh-Strophen ausserhalb unsres gegenwärtigen Planes; dieselbe könnte kaum anders

1) Kuhn's Zeitschr. XXIV, 610 fg.

2) Für den Fall der Cäsur nach der vierten ist diese Abneigung aus dem Grunde nicht ebenso evident aufzuweisen, weil die sechste Sylbe, bis auf wenige Ausnahmen, stets kurz, ein auf die Cäsur folgender Jambus also in diesem Falle schon sineschius angeschlossen ist.

geführt werden, als im Zusammenhang einer durchgreifenden Auseinanderlösung der älteren und jüngeren Bestandtheile des grossen Gedichtes. Für unsern Zweck wird es genügen, an einigen auf's Gerathewohl herausgegriffenen Stellen zu zeigen, mit wie grosser Regelmässigkeit der Typus, welcher unabhängig von dem Vorhandensein und der Stellung der Cäsur für die Sylben 5 bis 7 dactylische Messung verlangt, im Mahābhārata durchgeführt ist. Der Abschnitt z. B. III, 14710—14721 ed. Calc. (48 Pādas) hat ausnahmslos den Dactylus an der bezeichneten Stelle. In Vers 14741—14771 (124 Pādas) finden wir ihn in 114 Fällen; nur 4 mal steht der Amphimacer, 6 mal der Anapäst; die beiden Abschnitte V, 2411—2428 und XIII, 509—527 (zusammen 148 Pādas) haben durchgehend den Dactylus.

Wir geben nun eine statistische Uebersicht über die möglichen Gestalten, welche die Sylben 5—7 in den verschiedenen Perioden der von uns verfolgten Entwicklung zeigen, und über das Mass ihrer Häufigkeit. An die Spitze stellen wir einige Hymnen des Rigveda; dann folgen Zählungen über die Verse, die sich im Aitareya und an einigen Stellen des Catapathia Brahmana finden, sowie über den ersten Adhyāya der Kathopanishad¹⁾. Schliesslich sind die Trishubh- resp. Jagati-Strophen des Dhammapada in Betracht gezogen worden. Das Mahābhārata bei der Aufstellung dieser Tabelle zu berücksichtigen schien überflüssig, da die Einförmigkeit des dort durchgeführten Typus einer statistischen Veranschaulichung nicht bedarf. Man wird mit Hilfe der von uns mitgetheilten Zahlen den allmählichen Umschwung verfolgen können von der Periode, für welche der auf die Cäsur folgende Anapäst, zu derjenigen, für welche der Dactylus in den Sylben 5—7 charakteristisch ist; insonderheit werden die beiden letzten Horizontalcolumnen die stufenweise Umkehrung veranschaulichen, welche das Verhältniss der Längen und Kürzen an der fünften Stelle erlitten hat.

1) Dass es nicht vermieden werden konnte, unter den vielfach höchst unregelmässig gebauten Versen dieser Texte manchen für die Zwecke unserer Statistik nach subjectivem Ermessen zurechtzulegen, bedarf kaum der Bemerkung. Wenn statt der ersten vier Sylben des Pāda z. B. deren fünf erscheinen, ist von uns als „fünfte“ natürlich nicht diejenige bezeichnet worden, welche diese Stelle thausächlich einnimmt, sondern die, welche nach dem regelmässigen Schema dieselbe einnehmen müsste.

Gestalt der Syllben 5—7.	Rigveda.						Übergangsperiode.						Phanmapada			
	IV, 2	IV, 3	IV, 16	V, 1.	VII, 2.	VII, 18.	X, 121, 1—9.	Summe.	Alt. Br.	Gr. Br.	XII, 7.	Gr. Br.		XIV, 3.	Kath. Epith.	Summe
{ Cäsar nach 1. Sylbe	20	18	15	14	8	33	13	121	7	10	14	42	73	8		
	4	5	4	8	1	18	1	41	5	8	7	41	61	11 ⁷⁾		
	15	5	4	2	1	6	1	34	—	2	1	4	7	3		
	3	1	3	3	2	7	—	19	6	4	6	23	39	47		
	2	2	4	1	4	5	—	18	2	1	—	4	7	6		
{ Cäsar nach 2. Sylbe	11	8	25	4	4	12	10 ³⁾	74	4	4	2	10	20	6		
	21	16	24	11	9	13	11	105	8	6	9	31	54	42		
	1	5	2	4	9	4	—	25	—	—	—	—	—	—		
	2	—	2	—	2	2	—	8	—	—	—	—	—	—		
	—	—	1	1	—	—	—	2	—	—	—	1	1	—		
Cäsar weder nach 4. noch 5. Sylbe	1	—	—	—	—	—	—	1	—	—	—	3 ⁵⁾	13	24 ⁶⁾		
5. Sylbe kurz	30	22	35	22	14	40	12	175	20	19	25	107	171	131		
5. Sylbe lang	50	38	49	26	26	60	24	273	12	16	17	59	104	18		

1) Darunter der Refrain des Hymnus (9 mal). 2) Stämlich XII, 3, 1 und 3, 2, 7, 8. Wiederholungen desselben Verses, sowie einige Pādas von vollkommen verwirrter metrischer Beschaffenheit habe ich weggelassen. 3) Stämlich XIV, 5, 2; 5, 1; 7, 2. 4) Einige Pādas von unverständlichem Bau sind weggelassen. 5) In allen diesen Fällen liegt die Form - - - vor. 6) In neun von diesen zehn Fällen erscheint der Dactylus. 7) Dazu 2 Fälle von der Form - - - - - 8) Ueberrall mit nur einer Ausnahme dactylisch.

Wir wenden uns nun dazu, die Entwicklungslinie, welche von der *Anuṣṭubh*-Strophe des Veda zum epischen *Ākhyāna* führt, in ähnlicher Weise zu verfolgen ¹⁾.

Die Grundthatsachen hier sind allbekannt. Der sechzehnsyllbige Halbvers der *Anuṣṭubh* resp. des *Ākhyāna* wird durch die Cäsur halbiert ²⁾. Der zweite der beiden so entstehenden Pādas endet regelmässig jambisch; für den ersten Pāda bildet im Rīgveda — abgesehen von den jüngsten Bestandtheilen der Sammlung — der jambische Ausgang gleichfalls die Regel ³⁾; im Epos ist er dagegen von dieser Stelle streng ausgeschlossen. Als Typen der älteren vedischen und der epischen Form dieser Strophe können wir einander gegenüberstellen:

ā nūnam yātam aṣvina | rathena sūriatvaca

bhūti hiranyapecasā | kavi gambhīracetasā.

Dagegen auf der andern Seite:

asid rājā Nalo nāma | Virasenasuto bali

upasuno guṇair iṣṭai | rūpavān aṣvakovidah.

Wir müssen uns nun mit der Genesis der Wandlung, welche von der ersten dieser Formen zur zweiten geführt hat, näher beschäftigen.

Zerlegen wir den Halbvers in vier Füße zu je vier Sylben, so herrscht ursprünglich, wie wir sahen, das jambische Metrum sowohl im zweiten wie auch im vierten Fuß. In gewisser Weise lässt sich dasselbe aber auch von den beiden andern Füßen sagen: ganz so nämlich, wie wir dies in Bezug auf die ersten vier Sylben des *Tristubh*-Pāda bemerkten, wird hier an zweiter und vierter Stelle (übrigens nicht ohne zahlreiche Ausnahmen) die Länge bevor-

1) Dass unsere Bemerkungen über die Entwicklung des *Ākhyāna* vielfach an die vorzüglichen Untersuchungen Gildemeister's (Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes V, 263 fgg.) anknüpfen, braucht kaum gesagt zu werden. Vgl. auch von Bradke in dieser Zeitschrift Bd. 36, S. 475.

2) Eine Cäsur nach der vierten resp. fünften Sylbe, wie dieselbe für die Gestaltung der *Tristubh* von so hoher Bedeutung ist, wird hier nicht beobachtet.

3) Z. B. im Hymnus VIII, 8 endet der erste Pāda in 42 von 46 Fällen, im Hymnus I, 10 in 20 von 24 Fällen mit dem Fuss — — — — (wobei der Fuss — — — — in [adh]varikām als einem *Djambus* gleichwerthig gezählt ist). Unter den Ausnahmefällen herrscht der Fuss — — — — vor, also derjenige, welcher vom *Djambus* am wenigsten abweicht. Ein Fuss von der später besonders beliebten Form — — — — findet sich in diesen Hymnen an der betreffenden Stelle überhaupt nicht.

zugt, während die erste und dritte Sylbe ohne Unterschied lang oder kurz sein kann¹⁾.

Während wir nun bei der Trishtubh die Entwicklung dahin gehen sahen, dass eine grosse Mannigfaltigkeit der Formen immer entschiedener einen festen, gleichförmigen Typus Platz macht, entfaltet sich umgekehrt bei der Anushtubh zunächst der einförmige Grundtypus zu einer fast unbeschränkten Freiheit von Varietäten, unter welchen sich dann eine bestimmte Gruppe dem Ohr als besonders gefällig empfiehlt, während andre Gruppen zurücktreten, noch andre — darunter die im Anfang allein bevorzugte — verschwinden.

Die charakteristische Stelle des Verses, an welcher die Stadium dieser Entwicklung am leichtesten sichtbar werden, ist der zweite Fuss. Der Dijambus in diesem Fuss wird zunächst noch nicht verworfen, aber seine ausschliessliche Herrschaft wird gebrochen, und es wird neben ihm fast alles Andre als zulässig anerkannt. Dies ist der Zustand, welcher uns in den jüngsten Hymnen des Rigveda entgegentritt; etwa derselbe lässt sich z. B. auch in den Versen des *Çannahcepa ākhyāna* (Ait. Br. 7, 13 fgg.) erkennen. Wir veranschaulichen die Beschaffenheit des zweiten Fusses in dieser Periode durch die folgenden Zahlen²⁾:

Metrum.	Rigv. X, 90, 1—15.	Rigv. X, 97.	Rigv. X, 125—137.	Çannah. ākhyāna.	Summe.
— — — — —	11	8	11	14	44
— — — — —	2	14	10	9	35
— — — — —	6	3	7	12	28
— — — — —	4	2	4	4	14
— — — — —	—	5	6	3	14
— — — — —	4	3	—	6	13
— — — — —	2	—	2	4	8
— — — — —	1	3	—	4	8

Die beiden in dieser Uebergangsperiode am stärksten vertretenen Versmasse sind also dasjenige, welches in der Folgezeit zur überwiegenden Geltung gelangt ist, und nächst ihm dasjenige, welches in der vorangegangenen Periode die nämliche Rolle gespielt hatte.

1) Ausserdem scheint sich in Bezug auf den ersten und dritten Fuss eine entschiedene Abneigung gegen die Metra — — — — — beobachten zu lassen, die ja später von diesen Stellen gerader ausgeschlossen sind (vgl. diese Zeitschr. XXXV, 187 Anm. 2). Ein häufiges Vorkommen dieser Elase im Rigveda zu erwarten verleiht übrigens schon an und für sich die dort herrschende Vorliebe für die Länge in der zweiten Sylbe.

2) Einige zweifelhafte Fälle dürfen bei dieser Zählung, welche allein das ungefähre Verhältniss der verschiedenen Möglichkeiten darlegen soll, übergangen werden.

Am schwächsten vertreten sind zwei auch später an dieser Stelle seltene Füsse $\underline{\quad} - - \underline{\quad}$. Es möge noch bemerkt werden, dass unter den Paaren im Uebrigen gleicher Metra, die sich nur durch die Quantität der ersten Sylbe unterscheiden, jedesmal dasjenige, das mit einer Kürze anhebt, über das entsprechende mit einer Länge anhebende überwiegt. Bei dem in allen übrigen Theilen des Verses bemerkbaren mehr oder weniger entschiedenen Vorwalten der Länge verdient diese Thatsache Beachtung; sie kann uns übrigens insofern nicht überraschen, als ja sowohl die vorangehende wie die folgende Entwicklungsstufe dieses Metrums darin übereinstimmen, dass sie in der ersten Sylbe des zweiten Fusses die Kürze bevorzugen.

Was die Gestaltung des ersten und dritten Fusses in dieser Uebergangsperiode anlangt, so dauert, wie sich das nicht anders erwarten lässt, die erwähnte Abneigung gegen die Füsse $\underline{\quad} - - \underline{\quad}$ und im Allgemeinen auch die Bevorzugung der Länge in den geraden Sylben fort. In einer Hinsicht jedoch lässt sich jetzt gegenüber dem alten Anushtubh-Styl eine Modification beobachten, die in charakteristischer Weise zeigt, dass die grösseren Freiheiten dieser Periode nicht kurzweg nur ein nachlässiges Zurückweichen von der strengeren Form bedeuten, sondern dass ein eignes, positives Bildungsprincip auch jetzt wirksam ist. Wie nämlich im ersten Pada das alte Uebergewicht des Jambus durch Zulassung des nicht-jambischen Ausgangs beseitigt wird, so setzt man im zweiten Pada der jambischen Monotonie in der Weise Schranken, dass man es vermeidet, die dritte und vierte Sylbe dieses Pada, wie man früher häufig gethan hatte, einen Jambus bilden zu lassen. Diese Sylben haben jetzt in der Regel die Gestalt eines Spondens oder Trochaeus, hier und da diejenige eines Pyrrhichius. So wird bewirkt, dass der Ausgang des Hemistichs keine längere Reihe von Jamben aufweist, als die beiden des vierten Fusses. Ein Vers also wie derjenige, den wir oben als Beispiel des ältesten Anushtubh-Typus hinstellten:

a nūman yātan aqvā | rathena sūriatvaca —

— — — — — | — — — — —

wird jetzt nicht mehr oder doch nur ausnahmsweise zugelassen. Vielmehr zeigen die Verse dieser Periode ein Aussehen wie das folgende:

yasmin vṛikṣhe anpalāḥ | devaiḥ sampibate yamaḥ

— — — — — | — — — — —

atrā no vipatīḥ pitā | purāpāṇi anu venati

— — — — — | — — — — —

Der Atharvaveda (XX, 127, 7—10) enthält bekanntlich ein Lied, das zu Ehren des Kurukönigs *Purikṣit*, ohne Zweifel des Vaters des Janamejaya, gedichtet ist. Werfen wir einen Blick auf die Gestaltung des zweiten Fusses in demselben. Wir finden gleich im ersten Vers:

rājho viçva - || jainasya
 - - - - - || - - - - -
 vaigvāna - || sya sushṭutim
 - - - - - || - - - - -

Also neben einander eine Zeile vom alten Anuṣṭubh-Typus und eine vom modernen Çloka-Typus. Und dann eine Reihe weiterer Varietäten:

Parikṣin naḥ || kṣhemam akaḥ
 - - - - - || - - - - -
 kulāyam kṛiḥ - || van Kauravyaḥ
 - - - - - || - - - - - , etc.

Der dritte Fuss endet nie jambisch, denn in Vers 8 ist der Pada uttama āsanam ācaran offenbar zu scandiren:

uttamāsanam ācaran.
 - - - - -

So lässt dieses schöne Lied trotz seiner Kürze mit voller Bestimmtheit die charakteristischen Merkmale der Periode erkennen, mit welcher wir uns jetzt beschäftigen.

Sollte nicht unter dem Sohne des Parikṣit jener Poet gelebt haben, welcher für den Ueberfluss des Gedeihens, in dem die Götter bei ihrem hunderttägigen Sattrā schwelgten, kein treffenderes Bild wusste, als die reichliche Pflege der edlen Rosse beim *Janamejaya*¹⁾? Unter den Versen von jenem Sattrā lesen wir:

mahāhim i- || va vai hradāt,
 - - - - - || - - - - -
 balyān anv- || avetia,
 - - - - - || - - - - -
 vidvāpso ye || çatakraṭu.
 - - - - - || - - - - -

Dagegen:

caturbhūḥ sain- || dhavair yuktaib,
 - - - - - || - - - - -
 pūṛyān pari- || śṛntaḥ kumbhān.
 - - - - - || - - - - -

Also auch hier der gleiche Uebergangstypus.

Bei dem Mangel an allen festen Daten, der die ältere Literaturgeschichte Indiens zu einem so unwegsamen Gebiet macht, werden wir es willkommen heissen, dass, nachdem wir die Characteristica dieses Typus entwickelt haben, wir hinzufügen können: solche Verse

1) Çat. Br. XI, 5, 5.
 Bd. XXXVII.

Dem eben besprochenen Typus können wir auch die im *Ād. Brāhmaṇa* 8, 21, 22 citirten Verse zuschreiben, während die 8, 23 aufgeführten der vorangehenden Form angehören. Es scheint, dass auch z. B. die im *Çāṅkhāyanagṛhya* enthaltenen in Çlokas abgefassten Regeln hierher zu stellen sind; ich habe dort für den zweiten Fuss gezählt:

-	-	-	≈	30
-	-	-	≈	3
-	-	-	≈	2
-	-	-	-	2
-	-	-	-	1
-	-	-	-	1

Auch die Çlokas des *Dharmapada*¹⁾ stehen, wie sich erwarten lässt, den epischen ausserordentlich nahe; und zwar zeigt sich hier bereits deutlich der erwähnte im Epos hervortretende Connex zwischen bestimmten Formen des ersten und bestimmten des zweiten Fusses. So geht dem zweiten Fuss - - - ≈ regelmässig als erster Fuss ≈ - - - - - voran²⁾; der zweite Fuss - - - - - bedingt gleichfalls in der bei weitem überwiegenden Zahl der Fälle den ersten Fuss ≈ - - - - mit der Cäsur nach der fünften Sylbe, u. s. w.

Ueber die am Schluss dieser ganzen Entwicklungslinie stehende spätere Gestalt des Çloka brauche ich hier nicht zu sprechen, da dieselbe bereits früher von mir behandelt worden ist³⁾.

Wir verlassen hier diese metrischen Erörterungen und wenden uns der Hauptaufgabe unserer Untersuchung zu, der Analyse einiger älterer epischer Texte und der Feststellung des literargeschichtlichen Typus, welcher in der erzählenden Dichtung der vorbuddhistischen Zeit der herrschende war. Auf die im Vorangehenden gefundenen Resultate wird vielfach zurückzugreifen sein; für die chronologische Ansetzung der zu besprechenden Texte werden wir mit Hilfe jener metrischen Kriterien zu einem wesentlich höheren Grad von Sicherheit, als sonst erreichbar sein würde, gelangen können.

Wir glauben hier einen Text in den Vordergrund stellen zu müssen, welchem die Beachtung die er mir zu verdienen scheint, bisher durchaus versagt geblieben ist, das dem Rigveda zugerechnete

1) Ich verweise für dieselben auf die sorgfältigen Zählungen Fausbøll's S. 439fg seiner Ausgabe. Leider liest die von Fausbøll gewählte Form der Zusammenstellung nicht erkennen, welches die bevorzugten Combinationen zwischen den verschiedenen Formen der beiden ersten Füsse sind.

2) Nämlich in 24 Fällen, zu denen wohl noch Vers 68 (Iles: yassa ppatito) und Vers 246 (Iles: loko adinn' ādiyati) kommt. Eine abweichende Gestalt des ersten Fusses (- - - -) habe ich nur in V. 364 und V. 370 gefunden. Ueber die entsprechenden Verhältnisse beim epischen Çloka s. diese Zeitschr. a. a. O. S. 183.

3) In dieser Zeitschr. a. a. O.

Suparṇākhyaṇa ¹⁾. In demselben wird die Geschichte von der Wette der *Kadrū* und *Vinatā* erzählt; Vinatā verliert und geräth dadurch in Knechtschaft; aus dieser wird sie von ihrem Sohn, dem *Garuḍa*, durch Herabholung des *Soma* vom Himmel losgekauft (vgl. Mahābhārata I, 1073 fgg. der Calcuttaer Ausgabe).

Es scheint mir zweckmässig, als Probe der in diesem Ākhyāna herrschenden Darstellungsweise ein kurzes Stück desselben hier mitzutheilen und zu besprechen. Der Zustand des Textes ist in der That ein solcher, dass wer Andern zumuthet von demselben Notiz zu nehmen, sich den Versuch, durch das Dickicht dieser Corruptelen wenigstens ein Stück Weges zu bahnen nicht wohl erlassen darf ²⁾.

Den Anfang (die beiden ersten Sūkta oder die vier ersten Varga) lasse ich fort; derselbe erweist sich als eine spätere Zuthat. Der erste Vers ist aus dem R̥gvidhāna (I, 20, 3) entnommen; der zweite ist im Metrum Vasantatilaka verfasst; Vers 6, oder vielmehr das als Vers 6 figurirende Prosastück ist eine Anukramanī-Angabe zum Ganzen. Man beachte als Characteristica dieser Abschnitte noch 1, 3 paramēṣvarāṇṇaḥ; 3, 1 Čaunakti nur an dieser Stelle als Name der Vinatā; 4, 5 svayambhū nur hier. Auch durch das in diesen Abschnitten herrschende Čloka-Metrum heben sich dieselben von den übrigen Theilen des Werkes ab, welche überwiegend in Trishubh-Strophen verfasst sind. Der Punkt der Erzählung, an welchem dieselbe im dritten Sūkta anhebt, ist auch ihr Anfangspunkt in der Taittirīya Saṃhitā 6, 1, 6, 1 und im Kāthaka 23, 10 (Ind. Studien VIII, 31 fg.); dass ein Uebersetzer darauf verfallen konnte die Vorgeschichte hinzuzufügen, ist wohl begreiflich.

Wir betrachten nun den Text Vers für Vers.

Kadrūc ca vai Suparṇi ca paspridhāte sarūpayoḥ.
sā Kadrūḥ Suparṇim ajayat, sābravit.

Mir scheint, der Autor beabsichtigte Prosa zu schreiben, wie der Eingang des Naciketas-Gedichts in Prosa heisst: Uṣan ha vai Vajacṛavasah sarvavedasan dadau. tasya ha Naciketa nāma putra asa . . . so 'manyata. Da aber die ersten Worte, die hier ganz so stehen geblieben sind, wie sie von der Taitt. Saṃh. und dem Kāthaka a. a. O. suppedirt wurden, zufällig den Pada eines Čloka bilden, nahmen auch die nächsten Worte den Čloka-Tonfall an; die zweite Zeile ist Prosa. Für sarūpayoḥ ist zu lesen svarūpayoḥ, entsprechend dem ātmarūpayoḥ in den beiden schwarzen Yajus-Texten. Was ātmarūpayor asparidhetam oder paspridhāte sarūpayoḥ bedeutet, lehrt uns die

1) Dasselbe ist publicirt von E. Grube in seiner Doctoraldisertation (*Suparṇākhyaṇa*, *Suparṇi Fabula*. Berlin 1875), wieder abgedruckt in den Ind. Studien XIV, 1 fgg.

2) Die Accente lasse ich unberücksichtigt; für den handschriftlichen Apparat verweise ich auf Grube's Ausgabe. Bei einer Reihe von Stellen muss ich mich darauf beschränken anzuzeigen was ungefähr gesagt sein mag, ohne dass ich den Wortlaut herzustellen versuchen dürfte.

Vergleichung der verschiedenen Brähmantexte mit Evidenz. Vom Siege der Kadrū heisst es im Kāthaka: sã Kadrūḥ Suparṇin ātmārūpam ajayat, während Çat. Br. 3, 6, 2, 3 die beiden Frauen ausmachen: yatarā nau davyayāḥ parāpacyad ātmānāṁ nau sã jayāt, und § 8 Kadrū sagt: ātmānāṁ vai tvājaiṣham. Folglich heisst ātmārūpam ajayat: sie gewann (ihre Gegnerin) selbst als Siegespreis; und an unser Stelle paspidhāte s(v)arūpayoḥ: sie stritten, indem sie ihre eigene Person zum Preise setzten. — Die Worte sã Kadrūḥ Suparṇin ajayat sind aus dem Brähmana herübergenommen; sie verwirren hier den Gang der Erzählung, welche den Sieg der Kadrū erst im Folgenden berichtet.

Es folgen nun die schwer verderbten Worte der Suparṇi:

satyaṁ kilaiṇāḍ apare vadanti dūrātmakam dirghajātyāḥ sadaiva
aprajñānā kalaḥ yā sutap me kṛpā ghorāṇi vacanāni kṛintati.
Ich verzichte hier auf Vermuthungen. Wäre es nicht bedenklich,
durch Conjectur der sechsten Sylbe des Pada eine Länge aufzubürden,
so könnte man versucht sein, als jene Rede der Leute, deren Wahr-
heit Suparṇi jetzt erfahren zu haben meint, herzustellen: dūrātmakāḥ
tiryajātyāḥ (oder: tiryagatāḥ) sadaiva. Da Kadrū eine nāgi ist
(s. z. B. 2, 1), so kann sie als tiryajātyā bezeichnet werden, wie
ganz ähnlich Mahāvagga 1, 63 die missbräuchlicherweise einem Nāga
ertheilte Ordination als Bhikkhu zur Aufstellung der Regel von
Seiten Buddha's führt: tiracchānagato bhikkhave anupasaṃpanno na
upasaṃpādetabbo, upasaṃpanno nāsetabbo.

Ohne den Wechsel der redenden Person irgendwie anzudeuten,
lässt nun unser Text einen Vers folgen, der als von Kadrū ge-
sprochen verstanden werden muss:

prekshyaḥ supārṇaṁ Vinatē Suparṇi, sauparṇaṁ cakṣur iti vai
grutaṁ me,
āyvaḥ eveto 'nag asishṭa sthāṇau, tasyāsau kṛṣṇas tiryāṇi ava
vati vālah.

Was prekshyaḥ supārṇaṁ ist, sehen wir aus Çat. Br. a. a. O.
§ 3 fg., wo Kadrū zur Suparṇi sagt: parekshasva, und Suparṇi dann
beschreibt, wie sie asya salilasya pāre ein weisses Ross erblickt. Also:
prekshasva pārṇam. — Den Worten des Çat. Br. āyvaḥ eveto sthāṇau
sevate entspricht hier: āyvaḥ eveto 'nag asishṭa sthāṇau. Offenbar
ist es unmöglich, hier an anakṣh „des Auges beraubt“ zu denken,
vielmehr müssen wir aus nag asishṭa ein Verbum zu gewinnen
suchen, welches, wie die aoristische Endung -ishṭa zeigt, etwas
bedeutet, was das Ross soeben an dem Baumstumpf gethan hat.
Welche Bewegungen und Verrichtungen des Pferdes der Inder be-
achtete und wie er dieselben benannte, wissen wir z. B. aus den
als āyvacaritāni bezeichneten Sprüchen, die beim Rossopfer recitirt
wurden (Taitt. Saṁh. 7, 1, 19). Dasjenige unter den zahlreichen
dort begegnenden Verben, welches den überlieferten Spuren unserer
Stelle am nächsten steht, passt zugleich so genau wie möglich zu
dem Locativ sthāṇau, so dass die vermuthungsweise Einsetzung

dieses Verbum in unsern Text sich zu empfehlen scheint. Wir lesen nämlich in der Tañt. Saph. a. a. O.: nikashishyate svāhā, nikashamañāya svāhā, nikashitāya svāhā; der Scholiast bemerkt dazu: kuḍyastambhādan cañtirogharshapap nikashapam. Demnach schlage ich vor: aṇvaḥ ceto nyakashishṭha sthāpau — das Pferd hat sich gegen den Stamm gerieben; dabei ist sein schwarzer Schwanz an dem Stumpf eines Astes hängen geblieben (vgl. 7, 1).

Suparpi entgegnet:

a nu didihisha un na madena mādyasi, na vālam paṇyāmi kim ā paṇyasi:

yady aṇvaḥ ceto yadi vāpi kṛishṇaḥ kim nu kena nu katham na paṇyasi.

Offenbar enthalten die ersten Worte eine Doppelfrage: siehst du das wirklich oder redest du im Wahnsinn? Ich schlage vor: ā nu didihisha un nu madena mādyasi. — Am Ende des ersten Halbverses ist ohne Zweifel für ā ein dem Metrum genügendes zweisylbiges Wort einzusetzen; am Ende des zweiten Halbverses werden wir für na wohl nu lesen müssen. — Die Redende fährt in einem Čloka fort, der keine Schwierigkeiten bietet; das gestörte Metrum mag durch Tilgung des Vocatives Kadru, der sich leicht als Glossem zu kape begreift, in Ordnung zu bringen sein:

anṛitap vai tvam vadasi [Kadru] kape pratighṛishṭadarcane (vgl. 2, 2), sarvaçvetam hy aham manye, nāya kṛishṇo 'sti kaç cana.

Darauf dann Kadru (der Wechsel der redenden Person ist hier wie überall unbezeichnet gelassen):

yavat tvam dvabhyām Vinate Suparpi cakshurbhyām paṇyasy Aru-

ṇasya mātāḥ,

tāvac cen nāham ekena paṇye tad dasi tava syām tvam u vā ma-

ma syāḥ.

Offenbar ist na aham zu lesen; tad mag zu tilgen sein.

Suparpi erwidert:

dasi te syām iha sarpamātar yad dhy etad evam na mṛishā bravishi, mama vā tvam Adite dāsyam adya karihyasi hanta ced avagatvā.

Im Čat. Br. lesen wir: patāva veditum; unser Text selbst hat 22, 4 hanta vedā 'va gatvā, d. h. natürlich hanta vedāva gatvā. Ebenso ist auch an unsrer Stelle herzustellen oder vielmehr aus den Hss. BD aufzunehmen.

Suparpi führt fort:

dūtap pra hinvo Mātariçvana aṇasāvo vakshyanti tad yathātatham, nbhe vā svayam eva gachāva Kadru, vāhāmi tvā vāpi carati yatrāsam.

Der Sinn ist klar; im ersten Halbvers mag, wenn wir es nicht vorziehen, die metrische Unvollständigkeit unangestastet zu lassen, etwa in folgender Weise zu ändern sein: d. pra hinvo Mātariçvanam aṇum, aṇasāva etc.

Die beiden begeben sich zum Meeresufer, die Wette zu entscheiden. Suparpi hat ihre Freiheit verspielt. Hat ihre Gegnerin wirklich gesiegt, oder haben, wie das Mahābhārata erzählt, auf ihren

Befehl die Schlangen trügerisch den Schweif des weissen Rosses schwarz erscheinen lassen? Die Darstellung hat hier eine Lücke — mit der Natur dieser Lücken müssen wir uns noch beschäftigen —; wir werden es aber weiter unten wahrscheinlich zu machen suchen, dass die Geschichte vom Trüge der Schlangen dieser Fassung der Sage fremd war und Kadrū thatsächlich Recht behielt.

Der nächste Vers enthält die Worte, mit welchen diese ihren Sieg verkündet:

esha vālo lambate vrikshaçāṇikau, kao cid enam paçyasi lambamānam,
jitā me 'si samudrasākshyaç, chūdrā me bhava tvam āçramāt.

Vielleicht ist am Schluss des Verses zu verstehen ā çramāt „bis zur Erschöpfung“.

Was nun folgt, ist auf den ersten Blick ohne allen Zusammenhang. Ich setze die vier nächsten Verse her: ihre Corruptelen wage ich grösstentheils nicht zu berühren.

samudre ramanīyakam dvīpam çuçrūma çaçvatam
nāgānam ālayam pūrvam, tatra no Vinatē vaha. |

varshasy açrūgi kim idam garutmanç, Tārkschyasya putras tvam
arishṭaneme¹⁾,

na tadriçānam vihaga dvijendra çocaty apatyam, iti vai çrutam me. |

ārtiip vai te Vinatē nayanty²⁾ apanatahriyā(?) ty Aruṇasya mātah
ya āçrīyān yuvato(?) na cakrur iṭham vai te çrūṇukhal patanti. |

ahaç vahāmi pari tāt vahāmi sarpaṇ vahāmi yathā dushkṛitakāriṇi,
dvīpānt samudrasya vahāmi dushkṛit Kadrūnt saputrām udakam
spṛiçantim. |

Die im ersten dieser vier Verse an Vinatā gerichtete Aufforderung, Jemanden (und zwar eine Mehrheit von Personen: „naḥ“) nach der Schlangensinsel zu führen, entspricht offenbar demjenigen Moment der Erzählung, von welchem im Mahābhārata a. a. O. 1281 fg. die Rede ist:

tataḥ kadācid Vinatāṁ prapaṭāṁ putrasamnidhan

kale cāhūya vacanaṁ Kadrūṁ idam abhashata:

nāgānam ālayam bhadre suramyam çarudarçnam

samudrakukshāv ekānte tatra māṁ Vinatē naya.

Offenbar befolgt Vinatā, wie ihre Hörigkeit ihr dies zur Pflicht macht, den Befehl der Kadrū. Der vierte der soeben mitgetheilten Verse des Suparṇakhyāna setzt auch in der That voraus, dass dies geschehen sein muss; dass es geschah, wird aber nirgends erzählt. Vielmehr treten jetzt völlig unvermittelt Wechselreden der Vinatā mit einer neuen Person ein, welche plötzlich da ist, ohne dass wir von ihrem Kommen gehört haben: dem *Garuḍa*. Im Mahābhārata findet sich dies Gespräch nicht: wir sind allein auf die Andeutungen

1) Wohl zu schreiben arishṭanemoh, da dies ein stehendes Epitheton des Tārkschyā ist (s. auch 10, 5).

2) Wohl niyanti, vgl. Çat. Br. XIV, 7, 2, 1; Ath. Veda XII, 2, 38 etc.

unsres Textes angewiesen, um eine Vorstellung von der Situation zu gewinnen. Während Vinatā — so möchte ich dieselbe zu reconstituiren versuchen — mit den Schlangen über das Meer hin fliegt, naht ihr der Garuḍa Thränen vergiessend. Die Mutter fragt, weshalb er weint. Er antwortet, dass der wohl weinen muss, der seine Jugend ohne die Unterweisung eines Lehrers zubringt; Kümmermiss ist sein Theil. Auf den Vorwurf, der hierin für sie selbst liegt, erwidert sie, dass sie wie eine Missethäterin harte Arbeit thun muss; sie muss Kadru und die Schlangen zu den Inseln des Meeres führen; so kann sie nicht dafür sorgen, dass ihrem Kinde die Unterweisung eines Lehrers zu Theil werde¹⁾.

Wir dürfen davon absehen, den Text des Suparṇākhyaṇa weiter in dieser Weise durchzugehen und uns mit den darin erzählten Abenteuern des Garuḍa, insonderheit mit dem Somarraub, zu beschäftigen; das von uns besprochene Bruchstück genügt, um die charakteristischen Eigenthümlichkeiten des Gedichts hervortreten zu lassen. Es muss dem Leser desselben vor Allem auf der einen Seite die seltsame Abgerissenheit der Darstellung auffallen, auf der andern ihr alterthümliches Gepräge, welches die Eigenheiten vedischer Rede- und Denkweise auf Schritt und Tritt erkennen lässt. Wir finden hier nichts von jener Leichtigkeit und ausgeprägt sichern Technik des Erzählens, die in fast allen Theilen des grossen Epos zur Erscheinung kommt und mit Zuverlässigkeit auf eine lange Vergangenheit epischer Produktion schliessen lässt. Grube²⁾ zwar will im Suparṇākhyaṇa nicht viel mehr erkennen als einen Auszug aus der entsprechenden Episode des Mahābhārata, die für den Vortrag bei Opferfeiern zu ausführlich gewesen sei. Aber man stelle nur beliebig herausgegriffene Punkte der beiden Darstellungen einander gegenüber und vergleiche ihren Styl. Von dem Regenwetter z. B., welches die Schlangen vor dem Untergang in der Sonnengluth rettet, lesen wir im Mahābhārata (I, 1298 fg.):

samvartitam ivākāṇḍaḥ jaladāḥ samahābhutāḥ,
 śṛjadbhir atulāḥ toyam ajasraḥ sumahāravāḥ,

1) Ich möchte die hier gegebene Auffassung dieses Gesprächs der folgenden allenfalls auch denkbaren vorziehen. Nachdem der Befehl zur Befriedigung der Schlangen nach der Insel ausgesprochen ist (im ersten der obigen vier Verse), erscheint der Garuḍa und wird von seiner Mutter angewiesen, die Schlangen dorthin zu tragen. Er thut dies weinend. Die Mutter fragt nach der Ursache seiner Thränen (zweiter Vers). Er klagt, dass er nicht die Unterweisung eines Lehrers genossen (dritter Vers) sondern wie ein Uebelthäter für die Schlangen arbeiten müsse (vierter Vers, den wir oben nicht dem Garuḍa, sondern der Vinatā zuwiesem). Entgegen steht dieser Auffassung einmal das Femininum duḥkritakāriṇī, für welches das Masculinum in den Text gesetzt werden müsste, sodann der auf die hier besprochene Stelle folgende Vers (8, 1), welcher selbst erst die Herausziehung des Garuḍa zum Tragen der Schlangen zu enthalten scheint.

2) S. XII fg. seiner angeführten Dissertation.

sapprañcittam ivāleṣaṃ dhārmibhir aneṣaṣaḥ
meghastanitanirghoshair vidyutpavanakampitaiḥ.

Dagegen das Suparṇākhyāna (9, 4):

ekodakaṃ pāram apāram astu, maṇḍukikā vadatu sarvarātram,
upa dugdhapadūp gām duhantu, mṛṣā etu sthalam icchamānaḥ ¹⁾.

Oder der Auftrag der Schlangen an den Garuḍa den Soma zu holen, Mahābh. I. c. 1319:

ṣrutvā tam abruvan sarpā āharāṃpitam ojasā,
tato dāsyād vipramokṣho bhavitā tava khecara.

Dagegen Suparṇ. 11, 1:

indrasya somo nihito guhāyāṃ tṛtiye prishṭhe rajaso vimāne,
tam āhṛitya tamsā śantamena tenātmānaṃ nishkṛitya ṣaṇ cara tvam.

Oder der Preis Indra's, Mahābh. I. c. 1293:

tvam uttamā sagirivānā vasmudharā sabhāśkaraṃ vitāniram-ambaram
tathā,
mahodadhīḥ satimitimigilas tathā mahorimimān bahumakuro jhaṣā-
kulaḥ.

Dagegen Suparṇ. 30, 2:

tvam goptāsi ṣaragaṃ tvam samudras, tavedaṃ viṣvaṃ bhuvanaṃ
saṃ su ṣādhi.

Wir greifen noch folgende Stellen des Suparṇākhyāna heraus, die dazu beitragen werden, den vedischen Klang dieses Gedichts fühlbar zu machen. Das Versprechen des Garuḍa an seine Mutter, den Soma zu holen (11, 3):

ā te ṣṛipomi ²⁾ Vinate Suparṇi, yadi brāhmanagaṃ na jaghantha mātāḥ,
patishyāmi tava kāmāya dūrād divas prishṭhāt somam āhartavā u.

Seine Erklärung, mit den Metren identisch zu sein, welche ja nach den Brāhmanatexten die eigentlichen Somaholer sind (12, 4):

yāni chandāṃsi caturuttarāni yajñaṃ vahanti vitataṃ sapatatantuṃ,
tāny aham asmi Vinate Suparṇi, māṃ devatāḥ prāhinvant somam
acha ³⁾.

Indra's Frage an Brihaspati (21, 1):

1) Der zweite Halbvers mag, wenn wir uns auf's Rathen verlassen dürfen, ungefähr gedeutet haben: udadghām apadīṣa gām duhantu, mṛṣa etu (mṛṣa lapatu?) sthalam icchamānaḥ „die Wasser milchende, fresslose Kuh (die Wolke) sollen als milken. Das Reh soll gehen (jammern?), festes Boden suchend“.

2) Man bemerke die Trennung der Präposition vom Verbum, welche in diesem Text sich sehr häufig findet.

3) Vgl. auch 19, 3 (Worte des Garuḍa an Kaṣyapa): āmantraye tvā patatāḥ (japatāḥ?) variatāḥ, patāmy aham tridivam indum acha. — Das Mahābh. sagt an der betreffenden Stelle: aham hi surpaiḥ prahītaḥ somam āhartum uttamam mātūr dāsyavimokṣārtham āharishye tam adya val.

ahaṃ svid Indra uta Vainateyaḥ katarāḥ ṣuṣṛāva bhuvanāntican,
indum parāñcam nūhitaṃ vicakṣaṇaṃ mamet tu somaṃ sahasā
hared yat.

Bei einigen Versen, die sich im Uebrigen in beiden Darstellungen nahe berühren¹⁾, fallen um so entschiedener metrische Abweichungen auf. So Sup. 11, 5 mit dem Fuss - - - - am Ende des ersten Pāda:

kim āhṛtvā (sic) kiṃ vijitvā (sic) kim u kṛtvā tu pauruṣaṃ
dāsyād vo vipramucyeya, tad u ṣaṣṣata lehihāḥ.

Dagegen Mahābh. v. 1318 mit dem Fuss - - - - an der bezeichneten Stelle, und mit der Beseitigung der Partikel u:

kim āhṛtya viditvā vā kiṃ vā kṛtveha pauruṣaṃ
dāsyād vo vipramucyeya, tathyaṃ vadata lehihāḥ.

Ferner Sup. 7, 2 mit dem alterthümlichen, in der späteren Poesie streng vermiedenen Fuss - - - - am Ende des ersten Pāda:

samudre ramaṇiyakaṃ dvīpaṃ ṣuṣṛuma ṣaṣṣatam
nāgānām ālayaṃ pūrvam tatra no Vinate vaha.

Dagegen Mahābh. v. 1282, mit Beseitigung des metrischen Anstosses:

nāgānām ālayaṃ bhadre suramaṃ cārudarṣamaṃ
samudrakuṣhāv ekānte tatra mām Vinate naya.

Mit den letzten Zusammenstellungen ist bereits ein Weg der Untersuchung betreten worden, der, wie mir scheint, die Bestätigung dafür bringen muss, dass der Anschein vedischen Alterthums, welchen das *Suparṇākhyāna* für sich hat, kein blosser Schein ist: die Analyse der darin befolgten metrischen Praxis. Bei dem vielfach hoffnungslosen Zustande der Ueberlieferung und bei den zahlreichen Freiheiten, welche aller Wahrscheinlichkeit nach auf die Rechnung des Verfassers zu setzen sind, darf natürlich eine Angabe z. B. darüber, wie oft die fünfte Sylbe des *Trishṭubh*-Pāda lang und wie oft sie kurz ist, hier noch weniger wie bei den früher mitgetheilten Zählungen als absolut genau angesehen werden; im Grossen und Ganzen wird sich immerhin aus unsern Zahlen ein Bild von dem metrischen Thatbestande gewinnen lassen.

Fangen wir mit der Gestalt der *Trishṭubh* (resp. *Jagati*) an, so hat mir eine Untersuchung der Verse von 5, 4 bis 14, 5 (unter Weglassung einiger gänzlich unregelmässiger und für die Untersuchung nicht verwertbarer Pādas war die Zahl derselben 155) für die Sylben 5 bis 7 das folgende Resultat ergeben:

-	-	-	67
-	-	-	31
-	-	-	27
-	-	-	27

1) Vgl. Grube's Dissert. S. XIII Anm. 2.

-	-	-	1
-	-	-	1
-	-	-	1

Die Cäsur nach der vierten oder fünften Sylbe ist, abgesehen von sehr wenigen Ausnahmefällen, beobachtet. Ihre Stellung scheint für die Quantität der fünften Sylbe ohne Belang; in der siebenten Sylbe jedoch wird die Länge dann nicht zugelassen, wenn die Cäsur hinter der fünften steht ¹⁾; ein auf die Cäsur folgender Jambus wird also — wir haben hierüber bereits oben zu sprechen Gelegenheit gehabt — vermieden.

Es liegt nach den früher gefundenen Resultaten auf der Hand, dass sich der Typus dieser Trishtubh-Strophen gegenüber der in der Rik-Samhitā herrschenden Gestalt als der jüngere, gegenüber der Form aber, welche im Dhammapada, oder gar der, welche im grossen Epos erscheint, entschieden als älter erweist. Das dem Rikveda fremde Uebergewicht der Länge in der fünften Sylbe hat sich bereits herauszubilden begonnen, aber von einer Ausschliessung oder auch nur von einer bloss ausnahmsweisen Zulassung der Kürze an dieser Stelle kann nicht die Rede sein, da dieselbe in mehr als einem Drittel der Fälle erscheint. So ordnen sich unverkennbar diese Trishtubh-Strophen denjenigen zu, welche wir im Aitareya oder in der Katha Upanishad lesen. Sie theilen mit denselben auch die Neigung zu einer eigenthümlichen Anomalie: vielfach geht nämlich bei einer nach der fünften Sylbe stehenden Cäsur der Vers so weiter, als ob die Cäsur nach der vierten gestanden hätte; eine Sylbe ist also überzählig. So in der Cumabcepa-Episode (Ait. 7, 13):

tasmāt te mātṛāpi mithunābhavanti.

In der Katha Upanishad

- 1, 8: ācāpratikshe sangatay sūritān ca.
 1, 15: athāsa mṛityuḥ punar evāha tustubh.
 1, 18: triṣcīketas trayam etad veditvā
 ya evaṁ vidvāṁ cinute nācīketam.
 1, 19: tṛitīyaṁ varan Naciketo vṛṇishva.
 1, 23: svayaṁ ca jīva cārado yāvad icchasi, u. s. w.

Ganz ebenso gebaute Verse treffen wir nun auch im Suparṇākhyāna nicht selten an. Zum Beispiel

- 6, 1: ā nu didhāha mṇ nu madana mādyasi.
 6, 5: ubhe vā svayam eva gachāva Kadru.
 9, 5: atho pitā me duccaritam cacāra.
 12, 4: yajñam vahanti vitatam saptatantum.
 14, 3: ā tvā rokshyāmi sahasāham garutman ²⁾.

1) Ausnahmen: 7, 5 arpan vahāmi yathā śubhritakārini; 14, 5 atūrtaṁ tamo rajo vinacīkhyasi.

2) In der buddhistischen Sprachpoesie sind Verse dieser Art schon recht selten geworden. Dass die von Fausbøll Dhammap. p. 442 gesammelten

Gehen wir nun zur Betrachtung der *Çlokas* über, so sind wir leider auf ziemlich spärliche Materialien angewiesen, welche wir überdies, wenn ich mich nicht täusche, selbst noch weiter einzuschränken haben. Die Verse 18, 2—6 nämlich scheinen in mehr als einer Hinsicht die Spuren späteren Ursprungs an sich zu tragen. Sie enthalten, abweichend von dem sonst in diesem Gedicht beobachteten Gebrauch (s. unten), nicht die Wechselreden der handelnden Personen allein, sondern die Erzählung der vollständigen Vorgänge; die Färbung der Sprache ist modern; der zweite Fuss hat in allen zehn Hemistichen die Form — — — ∞. Das Stück macht den Eindruck, von einem Uebersetzer herzuführen, welchem es auf die nachdrücklichere Illustrirung der 18, 3 ausgesprochenen Moral ankam:

aho viryaṃ dvijātināṃ jātimatropajvinām.

Lassen wir also diesen Abschnitt, sowie den Eingang (1—5, 2) und den Schluss (31) des Gedichts bei Seite, so finden wir die folgenden Formen des zweiten Fusses:

— — — ∞	21
∞ — — ∞	3, wozu noch kommt
— — — — —	1 (10, 3)
— ∞ — — —	3
— ∞ — — —	2
— ∞ — — —	2
— — — — —	1
— — — — —	1, wozu noch kommt
— — ∞ — —	1 (15, 1).
∞ — — — —	1.

Offenbar führt uns dies Resultat in dieselbe Periode, zu der wir auch durch die Untersuchung der *Trishubh*-Strophen gelangten. Aber es scheint, dass wir innerhalb derselben jetzt mit Hilfe unserer Beobachtungen über den *Çloka* eine engere Grenze ziehen können. Ohne Frage stehen die *Çlokas* des *Suparṇa*-Gedichts auf einem jüngeren Standpunkt als z. B. diejenigen der *Çunahçepa*-Episode; in der letzteren finden wir den Antispast im zweiten Fuss nur in einem Viertel aller Fälle, im *Suparṇakhyāna* dagegen in drei Fünfteln der Fälle; der *Dijambus* erscheint dort 9 mal gegenüber 14 maligen Erscheinungen des Antispast, hier dagegen nur 3 oder 4 mal gegenüber 21 Fällen des Antispast. So ist jene charakteristische Verschiebung, in welcher sich der Uebergang von der vedischen *Anuṣṭubh* zum epischen *Çloka*

Fälle einer überschüssigen Sylbe im Eingang des *Trishubh*-Pāda (wie Vers 108: *abhivādanā ūjagatau soyyo*) nicht hierher gehören, versteht sich von selbst. Wohl aber dürfen wir die in Rede stehende Anomalie in folgenden Fällen erkennen: *na miyyamānam dhanam arveti kīnci* (*Theragāthā* 781); *etam pi divā pabbajito mhi rāja* (ibid. 788).

vollzogen hat, hier bereits um einen Schritt weiter gekommen, als in den Versen der Çunahsepa-Geschichte. Dürften auch kleinere Abweichungen in dem statistischen Ergebniss, die ja leicht auf Zufälligkeiten oder auf rein individuelle Eigenthümlichkeiten zurückgeführt werden können, urgirt werden, so wäre für die Çlokas des Suparipa-Epos eine etwas höhere Alterthümlichkeit in Anspruch zu nehmen, als für die der Katha Upanishad; dass sie im Vergleich mit denjenigen der buddhistischen Spruchpoesie für älter zu erklären sind — wie sich dies ja in Bezug auf die Trishubh-Strophen ganz ebenso herausgestellt hat — unterliegt keinem Zweifel.

Wir haben uns nun mit einer Erscheinung zu beschäftigen, welche unter den Eigenthümlichkeiten des Suparipakhyāna in erster Linie steht, mit der durch das ganze Gedicht hindurchgehenden höchst auffallenden Abgerissenheit der Darstellung. Bald redet die eine, bald die andere der handelnden Personen; wem jedesmal die Worte zuzuschreiben sind, bleibt uns zu entdecken überlassen. Und vollends über die Handlung, aus welcher heraus allein die Reden verstanden werden könnten, erfahren wir fast nirgends etwas. Man wird sich hier nicht auf die aller unentwickelten Poesie inwohnende Neigung zum abgerissenen Sprunghaften berufen wollen; auch dem kühnsten Volksdichter setzt die Nothwendigkeit verstanden zu werden nach dieser Seite hin seine Grenzen. Das Suparipa-Lied aber würde uns von Anfang bis zu Ende räthselhaft bleiben, könnten wir nicht das Mahabharata zur Ausfüllung der Lücken heranziehen.

Woraus erklärt sich dieser seltsam fragmentarische Charakter?

An einem Orte, der von der Nachbarschaft unseres kleinen Epos ziemlich weit abgelegen scheint, lesen wir unter vielen andern Erzählungen z. B. die folgende:

„Mir wird Speise und Trank zu Theil vollauf und herrlich durch die Kraft dieses Steines. Den werde ich dir nicht geben; allzu viel begehrt du; und ich werde nicht zu deiner Hütte wiederkehren.“

„Wie ein Knabe mit geschliffenem Schwert in der Hand, so schreckst du mich, der du den Stein von mir forderst. Den werde ich dir nicht geben; allzu viel begehrt du; und ich werde nicht zu deiner Hütte wiederkehren.“

„Man fordere nichts von dem, mit dem man Freund bleiben will; verhasst wird wer zu viel begehrt. Die Schlange, deren Edelstein der Brahmane forderte, liess sich nicht wieder blicken.“

Was bedeutet dies? Jemand verweigert Jemandem einen Edelstein — wer? wem? wo? Dass der Bittende ein Brahmane, die Versagerin eine Schlange ist, verräth uns die letzte Strophe auffälligerweise: es hätte ebenso gut sein können, dass sie es uns nicht verräthe, und in jedem Fall wird Niemand die Lücken der Erzählung, die eigentlich nichts ist als eine grosse Lücke, dadurch ausgefüllt finden.

Haben wir hier nicht ein Räthsel derselben Art, wie in dem Suparipagedicht? Aber der Zufall oder richtiger die literarische

Geschäftigkeit der Buddhisten hat dafür gesorgt, dass in diesem Fall die Lösung, und damit denn auch indirect die Aufklärung über die scheinbar so formlose Form des Suparṇākyāna uns aufbewahrt ist.

Die drei Verse von der Schlange und dem Brahmanen bilden ein *Jātaka* (No. 255) der grossen Palisammlung. Diese Verse, und sie allein, figuriren in jener Sammlung als der heilige, authentisch von den Theras niedergelegte Text des betreffenden *Jātaka*. Das *Jātaka*-Manuscript, welches einen Theil des grossen Phayre'schen Manuscripts der gesammten heiligen Pāli-Texte bildet, enthält von diesem *Jātaka*, wie von allen *Jātakas*, nur die Verse. Aber es gab ausserdem von Anfang an eine vollständige Erzählung, in welche die Verse hineingehörten. Nur war diese Erzählung nicht Wort für Wort fixirt, sondern wer das *Jātaka* vortrug, reproducirte sie in seiner eigenen Weise, selbstverständlich in prosaischer Form. Die Manuscripte des heiligen Canon enthalten natürlich nur das, was allein in festem Wortlaut fixirt vorlag, den metrischen Text. Die Prosaerzählung von den beiden Brahmanenbrüdern, die in ihrer Einsiedelei am Ganges von dem Schlangenkönig heimgesucht wurden, besitzen wir auch, aber sie giebt sich uns nicht als Text, sondern als Commentar, und dass sie in der That Commentar ist, wenn auch nicht dem Inhalt, so doch der Formulirung nach, darüber kann bei Niemandem, der mit den augenfälligen Unterschieden im Styl der *Piṭakate* und der Commentare vertraut ist, auch nur einen Augenblick ein Zweifel bestehen. In Fällen einer bestimmten Art sind wir übrigens in der Lage, auch den prosaischen Bestandtheil von *Jātakas* in der alten Sprache der Texte selbst zu besitzen: wenn nämlich die eine oder die andere der betreffenden Erzählungen, neben ihrem Vorkommen in der *Jātaka*-Sammlung, auch noch in den Zusammenhang irgend einer andern der in den prosaischen *Piṭaka*-Texten aufbewahrten Reden Buddha's verflochten ist, wo dann natürlich Buddha die Geschichte von Anfang bis zu Ende, einschliesslich der prosaischen Stücke, erzählt. So finden wir das oben besprochene *Jātaka* von dem Brahmanen und der Schlange in der Rede Buddha's wieder, durch welche er der Tradition zufolge die Aufstellung der sechsten Saṃghādisesa-Regel eingeleitet hat¹⁾. Aber dass wir in solchen Fällen einen vollständigen und zusammenhängenden Text der ganzen Erzählung besitzen, ist Zufall und Ausnahme, und der Commentator der *Jātaka*-Sammlung hat sich denn auch nicht hindern lassen, bei der Behandlung des betreffenden *Jātaka* jene Geschichte mit seinen eigenen Worten, unabhängig von der im Vinaya sich findenden Formulirung zu erzählen: durchaus consequent, denn gleichviel was im Vinaya steht, als Text des *Jātaka* sind doch nur die Verse autoritativ überliefert.

1) Vinaya Piṭaka vol. III p. 145 fgg.

Wir schliessen nach dieser Analogie auf das Śaṃpārākhyāna. Dasselbe muss, daran können wir nunmehr kaum zweifeln, aus prosaischen und metrischen Elementen gemischt gewesen sein. Wichtigere Wechselreden waren in Versen; hier und da auch eine besonders hervortretende Pointe der Erzählung selbst. Die Verse aber sind zu denken als von einer prosaischen Umhüllung eingefasst, welche uns — eben weil sie keinen fixirten Wortlaut hatte — so wenig erhalten ist, wie wir in der Sammlung der buddhistischen heiligen *Texte* der prosaischen Umhüllung der Jātakas begegnen¹⁾.

Die hier von uns behauptete Analogie der Form des vedischen Ākhyāna, wie des Śaṃpārā, und des buddhistischen Jātaka, wie der Geschichte vom Brahmanen und der Schlange, bewährt sich nun auch weiterhin als durchführbar²⁾. Halten wir uns streng an diese Analogie, so müssen wir erwarten, da wo ein Ākhyāna, durch welchen Zufall auch immer, als integrierender Bestandtheil eines vedischen Prosatextes auftritt, dem vollen aus Prosa und Versen gemischten Wortlaut dieses Ākhyāna zu begegnen, indem seine Prosabestandtheile, welche an sich nicht fixirt waren, *ad hoc*, wegen ihres Verflochtenseins in einen fixirten Text, fixirt wurden; ganz so wie die Geschichte vom Brahmanen und der Schlange in der Jātakasammlung nur drei Verse, im Vinaya aber ausserdem ein ausführliches prosaisches Stück umfasst. Der mit der vedischen Literatur vertraute Leser braucht kaum daran erinnert zu werden, dass uns in der That ein Ākhyāna genau in der bezeichneten Weise überliefert vorliegt: die Geschichte vom *Ṣaṃhāṇḍa*³⁾. Diese lässt sich der König, welcher die Feier des Abhisheka vollzogen hat, vom Hotar vortragen, während der Adhvaryu ganz in derselben Weise wie dies bei der Castra-Recitation von altersher der Brauch war⁴⁾, bekräft-

1) Nur die einleitenden Worte (5, 3: Kadrūc ca vai Śaṃpārā ca etc.) liegen uns noch vor; offenbar wirkte hier die Brāhmaṇa-Formalirung ein, dieselben zu erhalten.

2) Auf den epischen Typus, von welchem wir hier sprechen, prosaische Erzählung mit eingelegten Gāthas, hat übrigens bereits vor mir Prof. Windisch in den Verhandlungen der Göttinger Philologenversammlung S. 28 hingewiesen. Es sei erwähnt, dass meine Untersuchung unabhängig von seinen Bemerkungen geführt ist; die Uebereinstimmung unserer Resultate gewinnt so an Gewicht. Interessante Parallelen aus der Entwicklungsgeschichte der irischen Sagenpoesie hat Windisch a. a. O. S. 27 besprochen.

3) Alt. Br. 7, 15 fgg.; Çākh. Crast. 15, 17 fgg. — Es entgeht mir nicht, dass Prof. Roth (Ind. Stud. 2, 113) für die Ṣaṃhāṇḍa-Episode eine ältere, die ganze Erzählung umfassende metrische Redaction statuirt, aus welcher die uns vorliegende Fassung die Strophen entnommen haben soll. Das einzige Argument dafür ist, dass die Form der Erzählung, wie wir sie lesen, nicht aus einem Ganzen ist. Das ist sie auch in der That nicht, aber wir hoffen theils gereizt zu haben, theils weiter zeigen zu können, dass oben dies für die Form des alten Ākhyāna wesentlich ist, dass sie nicht aus einem Ganzen, sondern theils prosaisch, theils poetisch ist.

4) Alt. Br. 5, 25 und andere Stellen im Pēt. WB. unter prati-gar. Schon im R̥gveda 5, 52, 3.

tigend mit *om* und *tathā* einfällt. Der einleitende und verbindende Prosatext beschränkt sich darauf, das Unentbehrliche in kürzester Form zu sagen. Freier ergehen sich die Reden und Wechselreden, die grösstentheils in Anuṣṭubh-, an wenigen Stellen auch in Trishṭubh-Strophen abgefasst sind. Wir machen besonders auf die Wechselreden zuerst des Ājigarta mit Ānabṛeṣa, dann des Viśvāmitra mit eben demselben aufmerksam¹⁾. Die Rede bildet immer eine Gāthā und die Gegenrede wieder eine Gāthā. Der verbindende Prosatext schrumpft zu den Angaben zusammen: sa hovāca Ānabṛeṣa; sa hovācājigartaḥ Sauryavasiḥ. Haben wir hier nicht das Prototyp des epischen Bṛihadagya uvāca, Nala uvāca²⁾? Werden jene aus der Continuität der Darstellung so eigenthümlich herausfallenden Ueberschriften im Epos uns nicht verständlich, wenn wir in ihnen den letzten Rest der Prosaelemente erkennen, welche dem alten Äkhyāna wesentlich zugehörten? In Gāthā-Form ist von der Ānabṛeṣa-Geschichte ausser den Reden nur der Schluss verfasst, welcher das Resultat des Ganzen zum Ausdruck bringt: etwa wie in dem oben besprochenen Jātaka und überhaupt in vielen Jātakas zuerst die hervorragenden Wechselreden und endlich die Moral der Fabel in Versen gegeben werden. Ausser den Gāthās aber enthält die Erzählung noch eine weitere Einlage: die vedischen Hymnen, mit welchen Ānabṛeṣa die Götter um Befreiung anruft. Wenn der Text des Aitareya dieselben auch nur mit den Anfangsworten anführt, ist es doch klar, dass der Hotar beim feierlichen Vortrag der Erzählung dieselben vollständig recitirt haben muss³⁾. So werden wir auf einen neuen charakteristischen Zug geführt, der sicher bei manchem der älteren Äkhyāna wiederkehrte: die Anknüpfung derselben an vedische Lieder, die als ein integrierender Bestandtheil in die Erzählung aufgenommen waren. Offenbar ist es ein Fall dieser Art, von welchem Yāska Nir. 4, 6 spricht; er bemerkt dort in Bezug auf den Hymnus Rīgv. 1, 105, dass in einem „brahmetihāsamītram pīṇmītram gāthāmītram“ erzählt wurde, wie derselbe dem im Brunnen verborgenen Trita offenbart worden ist. Die in den angegebenen Worten liegende Beschreibung jenes Textes führt genau auf die Form, die wir an der Ānabṛeṣa-Legende beobachtet haben, die Mischung prosaischer Elemente im Brāhmaṇa-Styl mit Rīgveda-Versen (d. h. offenbar mit den Versen eben des in Rede stehenden Hymnus selbst) und mit nicht-vedischen Strophen (gāthā). Vielleicht gehörte die Erzählung von Viśvakarma Bhauvana, welche Nir. 10, 26 erwähnt wird, gleichfalls dieser Gattung an. Was Yāska von derselben sagt, legt uns den Gedanken an einen Prosa-

1) Alt. a. a. O. Cap. 17.

2) Vgl. über diese Ueberschriften die Bemerkungen Windisch's, Abh. des Berliner Or. Congr. II, 2, S. 5.

3) Dies folgt aus dem Alt. a. a. O. Cap. 18 §§. 10, 13.

text mit eingeflochtenen vedischen Versen nahe¹⁾; es werden aber aller Wahrscheinlichkeit nach ausser den *gītas* auch *gāthās* darin vorgekommen sein, von denen wir, wie ich glaube, eine noch besitzen: den Vers, welchen die Erde sprach, als Viśvakarman sie dem Kaśyapa zum Opferlohn geben wollte (Ait. Br. 8, 21).

Hat sich uns somit herausgestellt, dass in der Brāhmaṇa-Periode *Ākhyānas* vorhanden waren, in welchen als integrierende Bestandtheile Hymnen des *Rigveda* vorkamen, so dürfen wir auch die Frage aufwerfen, ob es nicht möglich ist, dass mancher vedische Hymnus von vorn herein zum Zwecke einer derartigen Verwendung im Zusammenhang einer Erzählung gedichtet worden ist. Wir hätten dann in solchen Hymnen kleine Epen aus ältester Zeit, d. h. wir hätten die allein Wort für Wort fixirten metrischen Elemente dieser Epen, welche ganz so wie wir es beim *Suparṇākhyāna* und den *Jātakas* sahen, eine prosaische Ergänzung voraussetzen würden. Ich möchte, in Uebereinstimmung mit Prof. Windisch²⁾, vermuthen, dass wir als ein episches Stück in diesem Sinne z. B. den Hymnus von *Purūravas* und der *Urvaci* (*Rigv.* X, 95) zu verstehen haben. Ist einmal für die vedische Zeit die Existenz poetischer Wechselreden wahrscheinlich gemacht, welche in den Rahmen einer in der Ueberlieferung nicht vorliegenden prosaischen Darstellung hineingehörten, so wird man bei einem Gespräch wie jener Hymnus es darstellt, nicht gern dem Gedanken entsagen, dass die eigentliche Handlung des *Purūravas*-Mythos einleitend, verbindend und abschliessend zwischen jenen Wechselreden berichtet wurde. Und in der That finden wir die Sage genau in der Form, welche meiner Meinung nach schon der Dichter jenes „*uktapratyuktam*“³⁾ vorausgesetzt hat, im *Ātapatha Brāhmaṇa* vorgetragen; von den Anfangsworten an „*Urvaci hāpsarāḥ Purūravasaṃ Aidaṃ cakāma*“ durch die im *Rigveda* gegebenen Wechselreden hindurch bis zur schliesslichen Aufnahme des *Purūravas* unter die *Gandharven* bildet die Erzählung ein Ganzes, aus welchem wir die Verse als ursprünglich allein vorhanden loszulösen nicht leicht geneigt sein werden.

Es muss einer eignen, in vollem Zusammenhang zu führenden Untersuchung vorbehalten bleiben, festzustellen, für welche vedischen Hymnen und mit einem wie hohen Grade von Wahrscheinlichkeit epischer Character in dem bezeichneten Sinn angenommen werden darf. Man wird in der That, wenn man den *Rigveda* darauf hin durchsucht, finden, dass manches Lied sich genau so liest, wie

1) Ueberhaupt möchte ich mir die auf vedische Hymnen bezüglichen *līlāsas*, welche *Yāska* so häufig erwähnt, als prosaisch-poetische Erzählungen denken; die poetische Einlage derselben bestand eben in dem Text des betreffenden Hymnus.

2) Verhandl. der Göttinger Philologenversammlung S. 28.

3) *Āt. Br.* XI, 3, 1, 10: tad etad uktapratyuktam pañśadaśarṇaṃ kaśyapācāḥ prāhuḥ.

Jātaka-Verse ohne den zusammenhaltenden Prosatext, oder wie die Çunahçepa-Episode sich lesen würde, wenn wir nur die Gāthās derselben besäßen. So wird man, glaube ich, an mehr als einer Stelle, wo wir bisher nichts als zufällig an einander gerathene, abgerissene Bruchstücke zu sehen meinten, sich die Frage vorlegen müssen, ob hier nicht aus einem alten Äkhyāna, dessen prosaischer Theil vielleicht niemals in festem Wortlaut fixirt worden ist, die Verse, zu einem Sūkta an einander geschoben, vor uns liegen. Bei Çāṅkhāyana (Grant. 16, 11; vgl. Ind. Stud. XIV, 442) werden zehn für den puruṣhayajña vorgeschriebene Vorträge („nārācupsāni“) erwähnt, deren Inhalt bei den meisten dahin angegeben wird, dass der und der Rishi bei dem und dem Fürsten „sanir saśāna“: es werden dann Sūktas aufgeführt, die jedesmal in Verbindung mit dem Vortrag des betreffenden Hymnus zu recitiren sind. So soll z. B. das Çyāvācya vorgetragen werden, „yathā Çyāvācya Ārcanā-mso Vaidadācye (Çyau?) sanir saśāna, ke śhīhā nara (5, 61) iti ca sūktam.“ Das Kakṣhivata soll vorgetragen werden „yathā Kakṣhivān Auçijah Svanaye Bhāvayavye sanir saśāna“. Wer den Çyāvācya-Hymnus 5, 61 oder den Kakṣhivat-Hymnus 1, 126 daraufhin betrachtet, wird es sicher denkbar, vielleicht wahrscheinlich finden, dass uns in denselben die Verse eines prosaisch-poetischen „Çyāvācya“, eines „Kakṣhivata“ vorliegen. Doch verzichten wir hier auf weitere Vermuthungen; die Frage nach dem Vorhandensein epischer Stücke von der bezeichneten Natur in der ältesten Hymnensammlung kann hier nicht gelöst sondern nur aufgeworfen werden.

Zum Schluss dieser Erörterungen sei es uns gestattet, einige Bemerkungen an eine bisher von uns bei Seite gelassene Stelle des Suparṇākhyaṇa zu knüpfen. Dieselbe leitet unsere Betrachtungen in eine Richtung, welche von der Sphäre des alten vedischen Äkhyāna nach dem Gebiet des Mahābhārata hinüberführt. Wir lesen in dem Schlussabschnitt des Sauparṇa (31, 6):

astikyād iha Sauparṇam yaḥ çṛṇoti prapāmayān
 āpuḍbhyāḥ sarvābhyo mucyeta dvishadbhyāḥ ca pramucyate.

Erinnert man sich, dass die Suparṇa-Episode im grossen Epos einen Theil des *Āstikaparvan* bildet¹⁾, so wird man es wahrscheinlich finden, dass statt *astikyād* zu lesen ist *Āstikād*, dass mithin unser Suparṇagedicht, wie es überhaupt der Vorläufer der betreffenden Erzählung im Mahābhārata ist, auch so wie dieses ein Capitel in einem *Āstika*, u so in einer Darstellung von Janamejaya's Schlangen-

1) Der Erzähler sagt (Mahābh. I, 1072 ed. Calc.): āyushmann idam ākhyānam Āstikam kathayāmi te yathā vṛtām kathayataḥ sakṣād vai pūrv mayā. Die auf diese Ankündigung folgende Erzählung aber fängt sogleich mit der Geschichte von Kadrō und Vinatā an.

opfer gebildet hat. Freilich hiesse es die Beweiskraft jenes Verses, der schwerlich dem ursprünglichen Bestande des Suparṇa-Liedes zugehört, überschätzen, wollte man diese Vermuthung dahin ausdehnen, dass von Anfang an das Gedicht dazu bestimmt gewesen ist, in dieser Weise als Episode in einem Ästika zu figuriren. Mir scheint dies vielmehr aus mehr als einem Grunde schwer annehmbar. Die Eingangsabschnitte des Gedichtes (1: 5, 1—2) würden gewiss anders lauten, wenn ihr Verfasser nicht in dem Sauparṇa ein selbständiges Epos gesehen hätte. Sodann erwähnt bereits das Aitareya (3, 25) ein Sauparṇa als einen den akhyānavidas bekannten Text: und doch wird schwerlich Jemand für die Abfassungszeit des Aitareya die Existenz eines Epos vom Schlangenopfer des Janamejaya behaupten wollen. Entscheidend aber scheint mir zu sein, dass eben derjenige Punkt der Suparṇa-Geschichte, auf welchem allein die Verbindung derselben mit der Erzählung vom Schlangenopfer beruht, sowohl unsrem kleinen Epos wie der Version der Brāhmaṇa-Texte völlig fremd ist. Nach dem Mahābhārata gewinnt Kadrū die Wette durch Trug: sie befiehlt ihren Kindern, den Schlangen, sich an den Schweif des weissen Rosses zu heften, damit derselbe schwarz erscheine, und sie verhängt über sie als Strafe des Ungehorsams den Untergang beim sarpaśattra des Janamejaya. Im Suparṇākhyāna finden wir weder eine Hindeutung darauf, dass der Sieg des Kadrū ein trügerisch errungener ist, noch begegnen wir dem Fluch: dass aber dies Alles trotzdem wirklich zur Geschichte gehört und sich nur uns in den nicht niedergeschriebenen Prosabestandtheilen spurlos entzogen haben sollte, wird um so viel weniger für wahrscheinlich gelten können, als eben jene selben Momente, wie bereits erwähnt, auch den Brāhmaṇa-Texten nicht bekannt sind. So stellen sich, scheint mir, für die Entwicklung unsrer Erzählung zwei Hauptphasen heraus. Zuerst existirte dieselbe als selbstständiges, in sich abgeschlossenes Äkhyāna. Dann verfiel man darauf, bei der Darstellung von Janamejaya's Schlangenopfer an dieselbe anzuknüpfen, um für die Heimsuchung, welche damals das Schlangengeschlecht traf, eine Motivirung zu finden. Die ebenso hervortretende wie unliebsame Rolle, welche die Schlangen im Suparṇa-Liede spielen, erklärt zur Genüge, wie die Benutzung gerade dieses Liedes für den bezeichneten Zweck sich empfehlen konnte. Doch bedurfte es dazu einer theilweisen Umformung der Erzählung: der Betrug, den Kadrū an ihrer Gegnerin geübt hat, und ihr Fluch gegen die Schlangen wurden jetzt erfunden¹⁾. Während, wie wir zu zeigen versuchten,

1) Täusche ich mich nicht, so verräth sich eine Spur davon, dass hier eine spätere Hinzufügung zu dem alten Bestande des Mythos vorliegt, noch in der Darstellung des Mahābhārata selbst, auch wenn man diese für sich allein liest ohne sie gegen die älteren Texte zu halten. An einem bestimmten Punkte nämlich findet sich ein Widerspruch zwischen dem gegebenen Inhalt des Suparṇa-Mythos und dem Zweck, welcher mit demselben für die Motivirung des

das Suparna-Gedicht selbst die ältere Behandlungsweise des Stoffes repräsentirt, setzt der Vers 31, 6 bereits jene Umformung und den Anschluss der Erzählung an eine Darstellung des Schlangenopfers voraus — an eine Darstellung des Schlangenopfers, die allem Anschein nach durchweg in derselben prosaisch-poetischen Form abgefasst war, welche dem als Episode in sie eingefügten Sanparna eigen ist¹⁾.

Wir sind in der Lage, diese Vermuthungen noch von einer andern Seite her zu unterstützen: es hat sich nämlich ein Erzählungsstück erhalten, welches nach seinem Inhalt wie nach seiner prosaisch-poetischen Form sich als ein Fragment eben jenes von uns angenommenen, oder allermindestens eines jenem zum Verwechseln ähnlich sehenden Ästika erweist. Ich meine das sog. *Paushyākhyāna*, welches im Mahābhārata die Erzählung vom Schlangenopfer einleitet (I, 661 fgg. ed. Cal.). Dasselbe hebt sich von den umgebenden Partien auf das schärfste ab; es trägt den unverkennbaren Character höherer Alterthümlichkeit. Im Ganzen ist die Erzählung prosaisch; in den kurzen, einfach gebauten Sätzen, in der gänzlich schmucklosen Diction prägt sich der Character einer Zeit aus, in welcher die literarischen Eigenthümlichkeiten der Brahmanā-Periode, die Weise des Erzählens, wie sie an der Geschichte vom Cūmahēpa beobachtet werden kann, noch nicht aufgehört haben fortzuwirken²⁾. Dazwischen finden wir an gehobeneren Stellen Verse: Upamanyu preist die Äcvin, Utanka die Schlangen in Versen — offenbar ein stehendes, in der älteren Äkhyāna-Literatur mit besonderer Vorliebe benutztes Motiv: der in Noth oder Verlegenheit gerathene Held trägt ein Preislied auf eine Gottheit vor, welche

Schlangenopfers erreicht werden sollte. Kadrū gewinnt ihre Wette: also müssen die Schlangen ihrem Befehl gehorcht haben. Die Schlangen kommen durch Kadrū's Fluch beim Opfer des Janamejaya um; also dürfen sie ihrem Befehl nicht gehorcht haben. Dass sich hier für einen geschickten Erzähler recht wohl ein Ausweg finden liess, stelle ich natürlich nicht in Abrede; im Mahābhārata aber (I. c. 1155, 1223 fg.) ist ein solcher nicht gefunden worden, sondern man merkt der Darstellung deutlich die nicht völlig überwundene Verlegenheit an.

1) Es mag hier daran erinnert werden, dass von dem bei Janamejaya's Opfer gerodeten Ästikavacana auch bereits ein Khila-Hymnus des Rigveda (2, 5 bei Aufrecht) waltet.

2) Die ersten Worte der Erzählung werden genügen, ihren Character deutlicher zu veranschaulichen als es durch eine Beschreibung allein erreicht werden könnte: Janamejayaḥ Pārikṣitāḥ saha bhātrībhir Kurukṣetre dīrghasatram upāste. tasya bhātaras trayāḥ Cratasena Ugrasena Bhimasena iti. teḥ utasatram upāstānśv āgacchāt Śrāmejayāḥ. sa Janamejayasya bhātrībhir abhīhato rorūyamāṇo mātāḥ samipam upāgacchāt. tasya mātā rorūyamāṇam uvāca: kṛā roddhi kṛādy abhīhata iti. sa evam ukto mātaram pratyuvāca: Janamejayasya bhātrībhir abhīhato 'smi. — Lässt sich dies nicht, gegen die sonst im Mahābhārata herrschende Redeweise gehalten, als wenn man mitten in irgend welchen modernen Erzählungen einem Stück aus Herodot begegnete?

ihm dann zu Hülfe kommt¹⁾. Und zwar preist Upamanya die Aeyin in Trishtubh-Strophen, die entschieden der Ausfällung des buddhistisch-epischen Trishtubh-Typus voranliegen; das häufige Erscheinen der Kürze in der fünften, der Länge in der siebenten Sylbe, die gelegentlich begegnende überzählige Sylbe vor der Cäsur, für welche wir oben (S. 75) aus der Kātha Upanishad und dem Sarpapara eine Reihe von Beispielen beigebracht haben, sind Erscheinungen, die trefflich mit den sonstigen Eigenthümlichkeiten des in Rede stehenden Äkhyana harmoniren²⁾.

Was den Inhalt desselben anlangt, so liegt ohne Zweifel das Band, welches die verschiedenen dort aneinander gereihten Erzählungen zusammenschliesst, in dem übereinstimmenden Ausgang einer jeden derselben: die Brahmanen, deren Erlebnisse uns berichtet werden, gelangen schliesslich einer nach dem andern an den Hof des Janamejaya. Offenbar sollte also die Darstellung einer an diesem Hof spielenden Begebenheit vorbereitet werden, in welche jene Brahmanen verflochten waren. Was kann das anders gewesen sein; als das Schlangensopfer, mit dem ja auch der Redactor des Mahābhārata jenes Fragment thatsächlich in Verbindung gesetzt hat? Somacraavas, welchen König Janamejaya zum Purohita wählte, ist der Sohn einer Schlange; was ein Brahmane von ihm fordert, das muss er gewähren. Wir erkennen unschwer, dass hier ein Eingreifen dieses Purohita zu Gunsten der Schlangen, etwa in Folge einer Forderung, die Āstika an ihn richtet, vorbervütet wird. Der Brahmane Utaika, der Held der längsten unter den in Rede stehenden Erzählungen, hat einen harten Strauss mit Takshaka, dem Schlangenkönig, zu bestehen, und erzürnt gegen ihn treibt er den Janamejaya an, das sarpasattra zu halten. So erweist sich das in Rede stehende Äkhyana als hineingehörend in eine alterthümliche Darstellung des Schlangensopfers; dass dieselbe ihrem Inhalt nach in wesentlichen Zügen von der späteren, im Mahābhārata gegebenen verschieden gewesen ist, kann nach den uns vorliegenden Resten nicht bezweifelt werden. —

Die Entwicklung der von uns besprochenen prosaisch-poetischen Form des Äkhyana in ihren späteren Stadien zu verfolgen, liegt

1) Ich erinnere an die Prohlieder, mit denen sich Qunabiceps befreit (Alt. 1, 16: so 'grām tushṭāva — so vicvān devāna tushṭāva etc.; etc. ist das stehende Verbum in diesem Zusammenhang), an das Gebet der Kadri an Parjanya, als den Schlangen der Tod durch die Sonnengluth droht (Supar. 9), an den Preis Indras, durch welchen der Garuda von diesem eine Wunschgabe erlangt (Sup. 30, 2). Hierher gehört es auch, wenn wir in dem Hītaka von Vicvāmītra's Purohitaenschaft beim Sudās (Nir. 1, 24) finden: so Vicvāmītra nadā tushṭāva gādā bhavate, etc.

2) Man beachte insbesondere noch die metrischen Eigenthümlichkeiten des Spruches v. 786. — Die Glokas des Utaika sind modern, wie wir ja auch sonst Grund zu der Annahme gefunden haben, dass der feste Typus des Glosa sich früher entwickelt hat als derjenige der Trishtubh. — Gegen Ende des Abschnittes scheinen übrigens die Indicien moderner Herkunft auszuweichen.

ausser unsrer Absicht; es würde dies auf Untersuchungen — insonderheit über die indische Thierfabel — führen, welche von den hier unternommenen durchaus abzutrennen sind. Wir schliessen mit dem Wunsche, dass es uns gelingen sein möge, wenn auch nur in Aeusserlichkeiten und an Punkten, die von den grossen Hauptwegen der indischen geistigen Entwicklung abliegen, etwas von festen Formen und von einem consequent sich vollziehenden Werden aufzuweisen. Von den Brâhmanas und den älteren Upanishaden zur altbuddhistischen Literatur, von der altbuddhistischen Literatur zum grossen Epos führt der Gang, dem die indische Alterthumsforschung nachzugehen hat, und schon glauben wir auf diesem Wege selbst wie zu seinen Seiten zwischen dem Schutt wirrer Traditionsmassen an mehr als einer Stelle einen Fleck des alten historischen Bodens auftauchen zu sehen, dem unser Suchen gilt.

Beiträge zur Erklärung der Asoka-Inschriften.

Von

G. Bühler.

Schon geraume Zeit bevor Senart seine neue Bearbeitung der Asoka-Inschriften begann, hatte ich angefangen in Indien Materialien zu einer grösseren Arbeit über denselben Gegenstand zu sammeln. Durch die Güte des Dr. J. Burgess und des Gen. A. Cunningham kam ich schon 1876 in den Besitz einer Anzahl von Photographien und Abklatschen (paper-rubbings) mehrerer Versionen der Felsenedicte und einiger Bruchstücke der Säulenedicte. Bei der Prüfung derselben sah ich aber, dass für manche Theile dieser Documente eine Untersuchung der Originale an Ort und Stelle höchst wünschenswerth sein würde. Ich beschloss deshalb mit meiner Bearbeitung derselben so lange zu warten, bis ich wenigstens einige der wichtigsten Orte, wie Dhanli, Khalsi und Shahbázgarh, besuchen könnte. Die Hoffnung meine Reisepläne bald zu verwirklichen ist inzwischen durch meine Uebersiedelung nach Europa zunichte geworden, und dieselben sind, wenn auch nicht aufgehoben, doch auf unbestimmte Zeit verschoben. Unter diesen Umständen halte ich es für gerathen, von denjenigen Stücken, für welche meine Materialien mir zulänglich scheinen, theils auf rein mechanischem Wege hergestellte Facsimiles, theils neue Transcriptionen und, soweit dies nach den vortheilhaftesten Arbeiten von Kern und Senart noch nöthig scheint, neue Uebersetzungen zu geben.

So grosse Fortschritte in der Entzifferung und Erklärung dieser merkwürdigsten unter allen Indischen Inschriften durch die Arbeiten Burgess's, Cunningham's, Kern's und Senart's seit den letzten zehn Jahren gemacht sind, so bleibt, wie auch der letztere Forscher in seinem ausgezeichneten Werke anerkennet, noch recht viel zu thun übrig. Um Beispiels halber nur die Felsenedicte anzuführen, so giebt es keine einzige Version ausser der von Girnár, deren Text nicht sehr zahlreicher Berichtigungen bedürfte. Mit der von Shahbázgarh (Kapurdigiri) ist bis jetzt eigentlich nichts zu machen. In der Khalsi Version, welche wegen des, wie der Abklatsch zeigt, schlech-

ten Zustandes des Felsens sehr schwer wiederzugeben und zu lesen ist, hat man eine grosse Anzahl oft recht wichtiger Worte unrichtig gelesen. Mit den Dhaulī und Jaugada Edicten steht es besser; aber trotzdem sind noch manche Vocalzeichen und Anusvaras, sowie andere Kleinigkeiten zu berichtigen. Was die Erklärung der Äolika-Inschriften betrifft, so bietet auch diese noch manche Probleme, von denen sich aber wenigstens ein Theil durch eine genauere Beachtung der wirklichen Indischen Verhältnisse lösen lässt. Es scheint mir, dass an einigen Stellen die bisherigen Uebersetzungen und Erklärungen zu allgemein gehalten sind, während an andern, vieldeutigen Worten mit Unrecht eine speciell Buddhistische Bedeutung beigelegt worden ist. Verwerthet man aber dasjenige, was uns in Bezug auf die socialen, religiösen und politischen Institutionen des alten Indien entweder direct überliefert wird, oder durch die Beobachtung der modernen Zustände erschlossen werden kann, so erhält man für manche von jenen Stellen einen viel concreteren Sinn, der, höchst wahrscheinlich, der richtige ist.

Der Plan, welchen ich in diesen Beiträgen befolgen werde, ist folgender. Bei denjenigen Inschriften, von denen durchaus verlässliche Photographien allgemein zugänglich sind, werde ich nur meine abweichenden Lesungen im Anschluss an Senart's Arbeiten im *Journal Asiatique* auführen. Bei andern gebe ich eine doppelte Transcription in lateinischer und Devanāgarī Schrift, wobei in der ersteren die undeutlichen oder verlorenen Buchstaben durch verschiedene Arten von Klammern angedeutet werden. Hierzu füge ich in besonders wichtigen Fällen noch erläuternde Noten. Eine eigene Uebersetzung werde ich nur dann geben, wenn ich glaube etwas Neues und einigermaßen Sicheres bieten zu können. Epigraphische und historische Bemerkungen werden den Schluss bilden. Zu den Inschriften des Äolika rechne ich alle in Cunningham's *Corpus Inscriptionum Indicarum* vol. I, diesem Könige zugeschriebenen Documente, einschliesslich der drei Edicte von Sahasrām, Rāpnāth und Bairāt. Oldenberg's in dieser Zeitschrift gemachter Versuch, die letzteren dem grossen Maurya abzusprechen hat meine früher ausgesprochene Ansicht nicht geändert.

I. Die vierzehn Edicte von Gīrnār, Khālśī und Jaugada.

Materialien: 1) Dr. Burgess' Autotypieen der Gīrnār Version (*Archaeological Reports of Western India* II, p. 98 seqq.; *Indian Antiquary* V, 257 seqq.); 2) Mr. Minchin's Photographie der Jaugada Version, in einen für mich gemachten gemachten Separatabdrucke und in den *Ancient Pali and Sanskrit Inscriptions* von Burgess and Fleet, von denen die Bombay Regierung nur eine Copie überlassen hat; eine von Sir W. Elliot's Copisten Raghappa angefertigte Abschrift; 3) Abklatsch (rubbing) der Khālśī Version, von General A. Cunningham, C. S. I., C. I. E., mir übersendet.

1. Erstes Edict.

A. Die Girnār Version.

Bezüglich der Lesung der von Senart zuerst besprochenen Ligaturen, *et*, *ap*, *rb*, *re*, *rs* u. s. w., sowie *pt* und *ey* stimme ich mit Pandit Bhagvanlal (Indian Antiquary X, 105) und Pischel (Göttinger Gelehrte Anzeigen 1881. 1317—18) überein. Belege dafür, dass auch in späterer und später Zeit die Inder aus Bequemlichkeit und angeborener Ungenauigkeit die Elemente der Ligaturen umstellten, liefern mehrere Inschriften, z. B. Nāsik no. 24 (Archaeological Reports of W. I. IV, 116) und manche moderne MSS. Ausser den von Senart, *Inscriptions etc.* p. 325 des Separatabdruckes gemachten Corrupturen verzeichne ich noch: Z. 2 *idha nā kinēi* für *idha na kinēi*; Z. 6 *mahānasaṃhi* für *mahānase jama*. Eine Vergleichung des Originals im Winter 1879—80 hat mich überzeugt, dass diese Lesart, welche auch Bhagvanlal giebt, die richtige ist. Ich conjecture früher *mahānase mama*. Z. 10 *dharmalipi* (so auch Pischel) für *dharmalipi*. Zu *ārabhate* (Z. 9) ist zu bemerken, dass die Form für *ārabhate* steht und die Verdoppelung wie in *muccinsu* u. s. w. (Kuhn Paläogrammatik p. 93, 117) durch die Assimilation des Passivzeichens *ya* zu erklären ist. Wegen der Endung sind die vedischen Formen *śere*, *duhre* u. s. w. zu vergleichen.

B. Die Jaugada Version.

Umschrift.

1. इयं धर्मलिपि खपिमलसि पवतसि देवानं पियेन लाजिना लिखा-
पिता [1] हिद नो किक्कि जीवं आलभितु पञ्चोहितविये
2. नापि च समाजे कटविये [1] वज्जकं हि दोसं समाजस दधति
देवानं पिये पियदसी लाजा [1] अचि पि च्चु एकतिया समाजा
साधुमता देवानं पियस
3. पियदसिने लाजिने [1] पुलुवं महानपसि देवानं पियस पियद-
सिने लाजिने अनुदिवसं वहनि पानसतसहसानि आलभियिमु
सूपठाये [1]
4. से अज्ज अदा इयं धर्मलिपी लिखिता तिनि येव पानानि आल-
भियति इवे मज्झा एके सिने [1] से पि च्चु सिने नो धुवं [1]
एतानि पि च्चु तिनि पानानि
5. पहा नो आलभियिसंति [8]

1. Iyap̄ dhammalipi Khapigalasi pavatasi devānap̄ piyena Piyadasinā lājina likhāpitā[.] Hida no kichi jivap̄ ālabhi(t)u pajohitaviye[.]
2. nāpi ca samāje kaṭaviye[.] Bahukap̄ hi dosap̄ samājasa dakhati devānap̄ piye Piyadasi lāja[.] Athi pi cu ekatiyā samā(j)a sādhumatā devānap̄ piyasa
3. Piyadasine lājine[.] Pul(u)vap̄ mahān(apa)sī devānap̄ piyasa Piyadasine lājine anudivasap̄ bah(ā)ni pānasatahasāni (ā)labh(i)ysu (sū)paṭhāye[.]
4. Se aja adā iyap̄ dhammalipi likhitā tiṇni yeva pānāni ālabhiyap̄ti[.] duve majūla[.] eke mige[.] Se pi cu mige no dhuvap̄[.] Etāni pi cū tiṇni pānāni
5. pachā no ālabhiyisap̄ti.

Anmerkung.

Z. 1. In *ālabhiu* ist der linksseitige Strich des *l* verwischt, das *u* aber ganz deutlich. Z. 2. Der rechtsseitige Strich des zweiten *sa* in *samājasa* ist ungewöhnlich lang, und es ist möglich, daß der Steinmetz *si* geben wollte. Z. 3. Das zweite *u* in *pulucan* ist etwas undeutlich, aber mit einer Lupe sichtbar. Für *mahānapasi* ist natürlich *mahānasasi* zu schreiben. Die Photographie zeigt deutlich, dass die rechte Seite des dritten und die linke des vierten akshara beschädigt ist. Das erste *i* in *ālabhiysu* ist halb verwischt. Das erste Zeichen von *sūpaṭhāye* ist undeutlich. Sir W. Elliot's Abschrift zeigt *ḷ* mit der Correctur *dh* für den Vocal. Dieselbe Abschrift bestätigt die Lesung *pulucan*. Für *ālabhiu* giebt sie *ālabhita*, für *pajohitaviye*, *pajchitaviye* und für *etāni pi cū*, *etāni pi chu*.

C. Die Khālsī Version.

Umschrift.

1. [I](ya)[m] dhammalipi devāna(p) piyena piya(da)sin(a) (h)(e)(kh)(ū)[a]. [H](i)(d)ā (nā) ki(ch)i jive a(la)bbhi(t)u pa(jo)hitaviye(e)
2. nfo) pi c(a) samā(je) kaṭaviye[.] Ba(hu)k(a) hi dosā samāja)si devāna(p) piye (piya)dasī lā(ja) dakhati[.] (Athi) pi cā (e)katiyā sa(m)jā) (s)ādh(u)matā devānap̄ piya(s) (piyadasis(a) lā(jine)[.]
3. Pule mahānasasi devāna(p) (piyasa) piyadasisā lā(jine) (a)nn(dī)vasa(m) [ba]huni pānasatahasāni ālabhiysu supāṭhāye[.] Se i(d)āni ya[da] [i]yap̄ dhammalipi lekhitā [tadā ti]ni yev(a) pānāni a(la)bbhi(yap̄ti)
4. duve[.] ma(jūla) ek(e) mige[.] Se pi ye mige no dhuve[.] E(t)ā(ni) pi(ch)e tini pānā(ni) no ālabhi(yi)sap̄ti[.]

1. इयं धमल्लपि देवानं पियेना पियदसिना लेखिता [1] हिदा ना किञ्चि जिवे आलभितु पजोहितविये
2. नो पि चा समाजे कटविये [1] वड्ढका हि दोसा समाजसि देवानं पिये पियदसी जाजा दखति [1] अथि पि चा एकतिया समाजा साधुमता देवानं पियसा पियदसिसा जाजिने [1]
3. पुत्ते महानससि देवानं पियसा पियदसिसा जाजिने अनुदिवसे वड्ढनि पानसइसानि आलभियिसु सुपटाये [1] से इदानी यदा इयं धमल्लपि लेखिता तदा तिनि येवा पानानि आलभियसि [1]
4. दुवे मज्जला एके मिने [1] से पि ये मिने नो धुवे [1] एतानि पिहे तिनि पानानि नो आलभियसिंति ॥

Anmerkung.

Der Theil des Felsens, auf welchem sich das erste Edict befindet, muss in einem sehr schlechten Zustande sein. Eine grosse Anzahl von Zeichen sind, wie der Abklatsch zeigt, durch das Abbröckeln von kleineren oder grösseren Stücken oder durch Risse und Löcher theils unendlich theils unlesbar geworden. Die Umschrift mit lateinischen Buchstaben soll diesen Zustand so genau wie möglich veranschaulichen, indem die unendlich gewordenen aber noch erkennbaren Zeichen in runde Klammern (), die unlesbaren dagegen in eckige Klammern [] gesetzt sind. Folgende Punkte verdienen eine besondere Erwähnung: a) Z. 1 *pajohitaraye* ist nicht sicher und Bhagvānlāl's Lesung *pajūhitaraye* immerhin möglich, da sich sowohl vor und hinter als auch unter dem ganz verwischten ja Striche finden; b) Z. 2 die Lesung *dakhati* scheint vollkommen sicher. c) Z. 3. Es ist möglich mit Cunningham *yevā* zu lesen, aber *yevā* scheint mir wahrscheinlicher als die erstere Lesung und als Bhagvānlāl's *yeva*. d) Z. 4. Das *ch* in *piche* ist keineswegs sicher, während das *e* recht deutlich ist. Falls *piche* richtig ist, so muss es wie das Hindi पीछे für पश्चात् stehen.

D. Uebersetzung der Jangaja Version.

Der göttergeliebte König *Priyadarśin* hat dieses (folgende) Religionsedict ¹⁾ auf dem Berge *Khapigala* ²⁾ einhauen lassen: „Hier ³⁾ (in meinem Reiche) darf kein Thier geschlachtet und geopfert werden ⁴⁾ und keine Festversammlung ⁵⁾ gehalten werden. Denn der göttergeliebte König *Priyadarśin* sieht viel Uebles in den Festversammlungen. Es giebt aber auch einige (Arten von)

Festversammlungen (die) von dem göttergeliebten Könige *Priyadarśin* für gut gehalten (werden)*.

„Früher⁶⁾ wurden in der Küche des göttergeliebten Königs *Priyadarśin* täglich viele Hunderttausende von Thieren geschlachtet um Bräute⁷⁾ (zu bereiten). Jetzt da dieses Religionsedict geschrieben ist, werden (täglich) nur drei Thiere geschlachtet (nämlich) zwei Pfauen und eine Antilope; auch ist die Antilope nicht (für alle Tage) bestimmt. In Zukunft aber werden auch diese drei Thiere nicht (mehr) geschlachtet werden*.

Anmerkungen.

1. *Dhammalipi* i. e. *dharmalipi* ist seiner Natur nach ein vieldeutiges Wort, wird aber, da *Priyadarśin* seine Unterthanen zu bessern und zu belehren trachtete, am besten im Sinne von *dharmavishayakā lipi* genommen. Die schon oft gebrauchte Uebersetzung durch „Religionsedict“ empfiehlt sich, weil das Wort dem Deutschen aus seiner Geschichte bekannt ist. Man muss aber nicht vergessen, dass, *dharmas*, wie der Inhalt der Befehle *Priyadarśin's* zeigt, seine weiteste Bedeutung hat, und, um die Definition der Brahmanischen Scholastik zu gebrauchen, alle Handlungen einschliesst, welche die *apūtra* und *adrishta* genannte Eigenschaft der Seele erzeugen, deren Resultat die Freuden des Himmels und die endgiltige Erlösung sind*. Wünscht man eine genauere Uebersetzung für *dharmalipi*, so kann man „Erlass in Sachen der Religion und Moral“ wählen.

2) *Khapigala* i. e. *Khapingala* „der braun in die Luft (emporragt)*.“

3) *Ihā* i. e. *ihā*, würde genau genommen bedeuten „hier auf diesen Berge“. Obschon es nicht ungewöhnlich war, dass die *ahimsā* für bestimmte heilige Berge proclamirt wurde und das Verbot zu tödten noch für einzelne Berge z. B. Satrupjaya bei Pāṭiānā, gilt, so wird es doch gerathener sein, da die Phrase sich in den verschiedenen Copieen der Edicte wiederholt, „hier“ durch „in diesem meinem Reiche“ zu erklären.

4. Wegen des Vocals *o* in *pajohitave*, siehe Kuhn loc. cit. p. 27. Die Bildung ist richtig von Pischel (Gött. Gel. Anz. I. c.) erklärt. Das Verbot Thiere zu Opferzwecken zu schlachten ist natürlich ein directer Schlag gegen den Brahmanismus und den Saivismus. Die erstere Religionsform verbietet zwar stets das *vṛthā-māṃsam*, das Tödten von Thieren blos um Fleisch zum Genuss zu erlangen, erklärt aber das Schlachten zu rituellen Zwecken für „Nicht-Tödten“, (*tasmād yajñe vadho' vadhaḥ*, Vasishṭha Dharma. IV, 7, Vishnu II, 61, 63, 71). Die von Asoka gepredigte Lehre ist natürlich die den Jainas, Buddhisten und allen andern aus dem brahmanischen Ascetenthume hervorgegangenen Secten gemeinsame Ahimsā-Doctrin.

5. Auch in den neuesten Uebersetzungen ist das Verbot *sa-mājas* zu halten, wie mir scheint, missverstanden. Das Wort *sa-māja* bedeutet, seiner Ableitung gemäss, ursprünglich „Versammlung“ und wird in diesem Sinne nicht selten gebraucht. Weiterhin hat es an manchen Stellen die Bedeutung von „Versammlung an hohen Festen der Götter“, die auch hier die allein passende ist. Eine Stelle, welche diese Bedeutung besonders klar stellt, findet sich in der Nasik Inschrift nro. 14 (Archaeol. Rep. W. I. IV, p. 108, wo das Compositum *chanaghanusavasa-mājakarakasa* vorkommt und eine der vielen Tugenden des *Andhra* Königs *Gotamiputa Sātakanni* I. verherrlicht. Das Compositum ist im Sanskrit durch *khaṇeṣu | devatārādhnamayogyeshu kālaviśeṣeṣhu ghaṇān bahū | utsavān samājāṁś ca kārayatīti kṣaṇaghaṇetyādi tasya* | aufzulösen und im Deutschen durch „welcher an hohen Feiertagen viele Festlichkeiten und Festversammlungen veranstalten liess“ zu übersetzen. Das an dieser Stelle gebrauchte *utsava* „Festlichkeit, Fest, Festjubiläum“ hat sich in der Form *uchav*, *ochav* u. s. w. und mit derselben Bedeutung in den modernen Dialecten erhalten. *Samāja* dagegen ist verloren gegangen. Doch wird es jedem mit Indien bekannten Forscher unweifelhaft sein, dass in der obigen und ähnlichen Stellen, *sa-māja* dasselbe bezeichnet, was man jetzt in den Volkssprachen *melā* oder *melāo* (in schlechtem Sanskrit *melāpaka*) nennt und was der Anglo-Indier mit „fairs“ bezeichnet. Diese *melās* oder *fairs* sind Festversammlungen, welche mit Märkten, Schaustellungen und anderen Volksbelustigungen verbunden sind und an den grossen Feiertagen, den *Kṣaṇas*, zu Ehren der verschiedenen Götter gehalten werden. Dieselben entsprechen den Deutschen Kirchweihen, den Französischen *Fêtes* oder *Pardons*, den Italienischen *Carosime* u. s. w. Es geht dabei in Indien, wie in Europa, bunt genug her, und das weltliche Element überwiegt das religiöse meistens. Sehr häufig werden die *melās* auch zu unmoralischen Zwecken benutzt. Dass die alten *sa-mājas* auch bei den strengeren Brahmanen in keinem guten Geruche standen, beweisen mehrere Aussprüche der alten Lehrer in den Dharmaśāstras. So heisst es bei Āpastamba, in dem Abschnitte über das Verhalten des Studenten des Veda, I, 3, 12, *sabhāḥ samājāṁś cāgantā*, „Er soll die *sabhā* und *sa-māja* (genannten Versammlungen) nicht besuchen“; und bei demselben I, 32, 19, im Abschnitte vom Schriftgelehrten (Śnātaka) *sabhāḥ samājāṁś ca [na sevati pūrvakṛtāḥ alhyāhārāḥ]*, bei Vasishṭha XII, 40, *sabhāsamājāṁś cācāyeta*, d. h. „Er soll die *sabhā* und *sa-māja* (genannten) Versammlungen nicht frequentiren“ und „Er soll auch die . . . verschmähen“. An der ersten Stelle erklärt der Commentator Haradatta das Wort *sa-mājaḥ* durch *utsavāḍiṣṭha samavāyaḥ* „Versammlung an hohen Feiertagen und bei ähnlichen Gelegenheiten“. Man könnte nun annehmen, dass der strenge Moralist *Asoka* die *sa-mājas* aus demselben Grunde verabscheute und sie verbot um der Unmoralität zu

steuern. Doch ist es wahrscheinlich, dass er noch einen andern Zweck mit seinem Verbote verfolgte. Da die *śamājas* zu Ehren der brahmanischen Götter gehalten wurden und da es sein Streben war, wie die *Sahasrām* und *Rāmadh* Edicte aussagen, die Devas „falsch zu machen“, so wird man nicht irren, wenn man annimmt, dass er mit seinem Verbote dem brahmanischen Cultus einen Stoss in's Herz versetzen wollte. Bei dieser Auffassung erklären sich noch zwei andere Punkte. Erstlich wird es nun verständlich, weshalb das Verbot *mekās* zu halten neben das der Thieropfer gestellt wird. Beide zusammen vernichten den ganzen öffentlichen Cultus der Devas. Zweitens wird die Bemerkung, dass es „auch einige Arten von Festversammlungen giebt, welche der göttergeliebte König für gut hält“, in das rechte Licht gestellt. Diese erlaubten *mekās* sind die der Buddhisten, der Jainas und anderer Sectirer bei den Stūpas und in den Klöstern, wo die Mönche das Gesetz predigten. Die letzte Clausel beschränkt somit das Verbot in ganz folgerichtiger Weise.

6. Der letzte Theil der Inschrift, welcher von den Küchenangelegenheiten des „göttergeliebten“ Königs handelt, muss für sich genommen werden. Derselbe ist ein Nachtrag, welcher mit dem Verbote der Thieropfer entfernt zusammenhängt. Es fällt dem Könige zu guter Letzt ein, dass ein unehrerbietiger Brahmanist sich leicht gegen ihn wenden und ihm sagen könnte: „Schön, dass Du die *ahimsā* proclamirst und uns zu opfern verbietest. Wie reimt es sich aber damit, dass Du täglich für Deine Tafel und Deinen Hof Tausende von Thieren umbringen lässtest?“ Um diesem Einwande zu begegnen, lässt sich *Asoka* herab, erstlich zu bemerken, dass der Gebrauch des Fleisches schon zu der Zeit der Proclamation sehr eingeschränkt ist, und zweitens zu versprechen, dass er in Zukunft dem Fleischgenusse ganz entsagen will. Es musste ihm natürlich schwer fallen der Lieblingsspeise der Kshatriyas auf einmal zu entsagen. Dadurch ist das naive Geständniss veranlasst, dass er zunächst seinen Hofstaat auf vegetabilische Kost gesetzt und sich selber noch eine kleine Galgenfrist gegönnt hat. Interessant ist die Thatsache, dass *Asoka* Pflaumenfleisch ass. Der Vogel gilt seit langer Zeit in Indien als hochheilig. In den Speiseverboten der Dharmaśūtras wird er freilich nicht immer ausgenommen. Unter dem *māṣa* hat man entweder den *blackbuck*, *oryx cervicapra*, oder die eigentliche Gazelle zu verstehen. Beide kommen häufig vor und werden von den Kshatriyas gern gegessen.

7. Das Wort *sāpa*, welches ich mit Böhtlingk durch „Brühe“ wiedergebe, hat kein Aequivalent in Deutschen. Es dient zur Bezeichnung der Praeparate aus Fleisch oder vegetabilischen Substanzen (Gemüsen, Öl u. s. w.), welche als Zukost zum Reis gegessen werden. Der Anglo-Indier bezeichnet dieses Gerichte mit dem Namen *curry*. Hier ist natürlich ein sogenanntes *meat-curry* gemeint, welches aus geschmorten, mit eingelassener Butter (*ghī*),

geschabtem Cocusskern und starken Gewürzen (*gharm* und *tājā masālā*) angemachten Fleischstückchen besteht. Am nächsten kommt dieser Art *sūpa* der oder das Ungarische Gulyás. Das *meat-curry* ist bei den Fleischessenden Classen der Inder, besonders bei den Rājapūten, noch heute ebenso beliebt wie vor zweitausend Jahren.

2. Zweites Edict.

A. Die Gīrnār Version.

Z. 3. Ich lese *Antiyokasā*. Die Photographie erlaubt nicht *sāmīpam* zu lesen, da ein Horizontalstrich unten links an dem Verticalstriche ganz deutlich ist. Ich glaube dass *sāmīnam* die Lesart des Steines und nur ein Schreibfehler für *sāntamā* ist.

Z. 4. Lies *cikicā* für *cikica*. Das *ā* ist auf der Photographie, wenn auch nur schwach, sichtbar.

Z. 8. Die Photographie hat *khānāpātā*, was natürlich entweder ein Fehler oder eine Verstümmelung ist.

B. Die Jaugaḍa Version.

6. Savata vijitasi devānam piyasa piyadasine (lā)jine e vāpi antā athā coḍā paṇḍiyā satiyapū antiyoke nā(ma)

7. yonalajā (e) vāpi tasa antiyokasa sāmāntā lājāno savata devānam piyena piyadasinā lāji (cikicā ca

8. pasuci(k)isā ca[.] Osadhāni āni munisopagāni pas(u)opagāni ca atata nathī savata) ca atata nathī

9. savata hālāpetā ca lopāpitā ca[.]magesu ulupānāni khānāpitāni lukhāni (ca)

6. सवत विजितसि देवानं पियस पियदसिने लाजिने ए वापि अंता
अथा चोडा पंडिया सतिवपु
अंतियोके नाम

7. योनलाजा ए वापि तस अंतियोकस सामंता लाजानो सवत
देवानं पियेन पियदसिना लाजि
चिकिसा च

8. पसुचिकिसा च[.] ओसधानि आनि मुनिसोपगानि पसुओपगानि
च अतत नथि सवत
च अतत नथि

9. सवतु हालापिता च लोपापिता च[.] मगेषु उदुपानानि खाना-
पितानि लुखानि च

Anmerkung.

Die in der lateinischen Umschrift in Klammern () gesetzten Buchstaben sind auf der Photographie nicht deutlich. Sir W. Elliot's Abschrift zeigt dieselben alle, ausser dem *e* in (*e*)*kisā* (Z. 7), wo nur der Verticalstrich rechts erhalten ist. Auf der Photographie ist der Ansatz des Halbkreises links deutlich sichtbar. Der untere Theil des *k* in *pasucikisā* (Z. 3) ist auf der Photographie verwischt. Die Photographie zeigt hinter *pa* und *sa* in *pasupa-gāni* (Z. 8) Punkte die möglicher Weise *Anuscāras* gewesen sein könnten. Sir W. Elliot's Copie hat aber keinen *Anuscāra* nach *pasu* und man darf vielleicht annehmen, dass dies Zeichen bloß durch ein Loch im Felsen verursacht, nicht aber vom Schreiber geschrieben ist. *Opagāni* ist von Kern und von Senart richtig als eine lautliche Veränderung von *upagāni* erklärt. Die Existenz der Form *opa* für *upa* wird auch durch das Mahāśāhīti o vorausgesetzt, welches für *upa* (Hem. I 173) beliebig eintritt. Die Lesart *savatu* (Z. 9) ist zweifelhaft, da die Photographie ausser dem *u*, unten rechts am *ta* auch links (sehr tief) einen *e*-Strich zeigt und Sir W. Elliot's Copist *sarvatah*, dessen Affix auch locale Bedeutung hat, stehen können. Wie mir scheint, ist das *e*, nicht das *u*, durch Zufall entstanden. Das *ta* von *savatu* sieht beinahe wie das *rea* der Girmār-Version aus. Sir W. Elliot's Copist liest sec. manu *hālāpitā*, obschon das *pe* auf der Photographie deutlich ist.

C. Die Khālsī Version.

4. Sav[ā](ta) vijita(sī) devānaṃ piya[sā] piya(d)asi[sā] lājina[ē] ye
ca aṇṭā (a)thā co(d)ā paṃ[ḍi]yā sātīyaput(o) ko(lala)put(o)
(taṃba)paṃni
5. am(tīyoge (nā)m[a] yonāājā (ye) cā (a)ṃne tāsā [am]tīyoga(sā)
sā[ma]j[utā] la(jāno) (sāvata devānaṃ piya[sā] (piya)dasīsā lājine
duve cikisakī[chā] kaṭa manu(sa)cikisā cā pasucikisā cā[.] (O)sa-
dhān[i] ma(nu)sopa[g]āni cā pasopa(g)āni cā a[ta]t(ā) (nath)[i]
6. (sāvata [h]ā[ḍ]āpitā cā lopāpitā cā[.] [E]vamevā nūlāni cā plu-
lāni (cā) [atata] nathi savata hālāpitā cā lopāp(ita) cā[.] Ma-
[go](su) (m)kh(āni) (l)opi(tāni) (u)d(u)panāni cā khānāpitāni pa-
[ti]bhogāye (pu)munisānaṃ.
4. सवत विजितसि देवानं पियसा पियदसिसा लाजिने ये च चंता
अथा चोडा पण्डिया सातियपुतो केनलपुतो तवपणि
5. अंतियोगे नाम योनलाजा ये चा चने तसा अंतियोगसा सा-
मंता लाजानो सवता देवानं पियसा पियदसिसा लाजिने दुवे

चिकिसकिहा कटा मनुसचिकिसा चा पमुचिकिसा चा [i] चोस-
धानि मनुसोपगानि चा पसोपगानि चा अतता नधि

6. सवता हानापिता चा लोपापिता चा [i] एवमेवा मुलानि चा
फलानि चा अतता नधि सवता हानापिता चा लोपापिता
चा [i] मनेसु लुखानि लोपितानि उदुपानानि च खानापितानि
पटिमोगाये पमुमुनिसाने ॥

Anmerkung.

Auch in diesem Edicte sind viele Aksharas theils undeutlich theils unlesbar geworden. Folgende Fälle verdienen besonderer Erwähnung: a) Z. 1 das *a* von *athā* sieht allerdings beinahe wie *ma* aus; bei genauerer Betrachtung ist jedoch leicht zu erkennen, dass rechts nicht wie beim *ma* ein in der Mitte gekerbter, sondern ein gerader Verticalstrich steht und dass der obere Strich links stark nach rechts gekrümmt ist, was bei *ma* nicht der Fall ist. Es ist deshalb sehr wahrscheinlich, dass der untere Strich links zufällig durch das Abbröckeln eines Stückchens mit dem Striche rechts verbunden ist. Ueber die wirkliche Lesart kann aber kein Zweifel sein. b) Z. 4 *ketalaputo*. Das zweite und das dritte Zeichen dieses Wortes sehen beinahe gleich aus und würden, wenn es nicht klar wäre, dass die Inschrift durch Löcher und Risse übel zugerichtet ist, von jedermann *kedhedheputo* gelesen werden. Da diese Lesart aber einfach Unsinn ist, da ferner ein *ḍ* durch die zufällige Verbindung des oberen Haken mit dem kleinen Horizontalstriche zu *ḍ* werden kann, und da der Dialect der Khalsi-Version *lala* für *rala* erwarten lässt, so kann man nicht wohl zweifeln, dass die ursprüngliche Schreibung die oben gegebene gewesen ist¹⁾. Ein *tha*, wie dies Cunningham thut, kann man aus dem ersten der beiden Zeichen nicht wohl machen, da *tha* stets vollständig rund ⊙, nie oval gemacht wird. c) Z. 5. *ye cā amne* ist vollständig sicher, da von dem *a* noch der Verticalstrich rechts und der untere Haken links sichtbar sind. Für *alamne*, wie Cunningham liest, ist kein Raum vorhanden. d) Z. 5 *cikisakichā*. Die ersten drei Aksharas sind ganz deutlich, das vierte könnte auch *kā* sein. Das fünfte Zeichen ist sehr verwischt, aber einem *cha* am ähnlichsten. Ich nehme *kichā* für *kicā* = *krityāni* und vergleiche für die unregelmässige Aspiration *kichā*, I. I. e) Z. 5. Es lässt sich nicht entscheiden, ob das erste *a* in *atātā nāthi* kurz oder lang ist, die Länge des dritten ist höchst wahrscheinlich. *nāthi* kann nicht auf dem Steine

1) Ganz ebenso wie diese beiden Zeichen steht das *la* in *labhita*, Kh. I. 1. und in *kalānti*, Kh. V. 13. aus.

gestanden haben. Die erste Silbe sieht wie *naí* aus, indem zwei Striche oder Risse links vom *na* sichtbar sind. Das *tha* ist durch einen Riss quer durch die Mitte zu sehr entstellt, als dass man mit Sicherheit entscheiden könnte, ob es dental oder lingual war. Man darf aber ersteres annehmen, da an anderen Stellen der Inschrift *nathi* und *uthi* steht. f) Z. 6 *hálápítá* ist beide Male deutlich genug, um die Möglichkeit der unverständlichen Lesart *hálópítá* auszuschliessen. Das erste Akshara von *cameva muláni* ist ganz zerstört. Meine Lesart [*ejcameva* ist Conjectur. Ebenso ist *utatá* für Cunningham's *kayatá* und *magesu* für C.'s *matesu* Conjectur. Auf dem Akklatsche sind die betreffenden Buchstaben durchaus nicht zu erkennen. In *lopítáni* ist *opi* sehr deutlich, auch *tá* und das letzte *i* nicht zu verkennen. Das zweite *u* in *ulupánáni* ist wahrscheinlich, doch nicht sicher. Die Form wird auch durch die Jangada-Version geschützt. Mit diesen neuen Lesarten bietet die Khálsi Version keine schwierigen Probleme mehr.

Uebersetzung der Khálsi Version.

Überall im Reiche des gottgeliebten Königs *Priyadarśin* und (bei denjenigen) welche seine Nachbarn (sind) wie die *Coḷas*, *Pandyas*, der Fürst der *Sátigas*, der Fürst der *Keralas*, *Támrarná*, der *Yavana* König *Antiochus* und (bei den) andern, welche die Vasallen-Könige jenes *Antiochus* (sind) — überall hat der gottgeliebte König *Priyadarśin*, zwei (Arten von) Hospitälern eingerichtet, sowohl Hospitäler für Menschen als auch Hospitäler für Thiere. Wo immer keine (Heil-)Kräuter, sei es für Menschen zuträglich, sei es für Thiere zuträglich, vorhanden sind, (da) hat er überall Befehl gegeben (sie) hinschaffen oder anpflanzen zu lassen. Ebenso wo es keine (heilsamen) Wurzeln und Früchte giebt, (da) hat er Befehl gegeben (sie) überall hinschaffen oder anpflanzen zu lassen. Und an den Strassen hat er Bäume angepflanzt und hat er Brunnen graben lassen zum Gebrauche für Menschen und Vieh.

Anmerkungen.

Z. 4. *amtá*, welches sich hier sowie in der Jangada Version findet, steht wohl für S. *antyáh* mit der ursprünglichen Bedeutung *ante bhaváh*. — *Coḷa* kommt für das jetzt gebräuchlichere *cola* noch bis in's elfte saec. p. Chr. vor, vgl. die Varianten zum Vikramān-kacharita, I. 115, V. 18 u. s. w. — Kern (Jaartelling p. 90) erklärt *Satīyaputo*, oder *Satīyaputo*, sowie *Ketalaputo* (*Kelalaputo*) l. v. *Keralaputra* für Ortsnamen, die nach der Analogie von *Pataliputra* gebildet sein sollen, und identificirt das erstere Wort mit *Satpura*, während Wilson es früher mit *Savitrputra* (Pag. V. 3. 116, gaṇa) zusammenstellte. Auch Kern's Erklärung scheint mir bedenklich. Stünde *Satīyaputo* für *Satīyapura*, so würde das Maráṭhi nicht *Satpura*, oder vielmehr *Satpuḍá*, wie stets geschrieben

wird, haben, sondern Sācor oder Saccor zeigen. Als Beleg für diese letztere Verwandlung kann man das in den Jaina MSS. und Chroniken oft erwähnte *Satyapura* im südlichen Marvād anführen, welches bis auf den heutigen Tag *Sācor* heisst. Die Uebergangsform ist natürlich Saccu-ura. Hierzu kommt, dass *Sātpuṣā*, welches übrigens weder eine Stadt noch ein Land, sondern nur die bekannte, dem Vindhya parallel laufende Bergkette bezeichnet, eine ganz annehmbare Etymologie durch Marāṭhi *sāt-puṣā* und Sanskrit *saptaputaka* „siebenfach geschichtet“ d. h. aus sieben Ketten bestehend*, findet. Endlich liegt ein gewichtiges Hinderniss gegen Kern's Ansicht in dem Umstande, dass *Keralaputra* nach dem Zeugniß der Griechen nicht ein Landesname, sondern ein Königstitel ist. Benfey und Lassen haben den *Ketalaputo* (*Ketalaputo*) der Asoka-Inschriften richtig mit dem *Kerobothros* des Periplos, dem *Kerobothros* des Ptolemaeus und dem *Caelobothras* (*Celobothras*) des Plinius identifiziert. Besonders klar wird die Bedeutung des Griechischen Wortes durch die Note des Ptolemaeus, *Καρούρα βασιλειον Κηροβόθρου*, „*Karoura* die Hauptstadt des *Kerobothros**. Hier kann das Wort nur der Eigennamen oder, wie wahrscheinlicher ist, der Titel eines Königs sein. Wenn dem so ist, so darf man auch *Sātiya-* oder *Satiyaputo* nicht wohl anders fassen. Man wird auch in dem ersten Theile des letzteren Namens einen Völker- oder Landesnamen zu suchen haben und annehmen müssen, dass das Wort *puto*, „Sohn“ eine ähnliche Verwendung gefunden hat, wie *enfant* und *infante*, bei den Franzosen und Spaniern, in dem Titel „*enfant de la France*“ u. s. w. Was nun die Erklärung von *Satiya* betrifft, so sind der Möglichkeiten vom philologischen Standpunkte aus sehr viele. Da aber die Khalist Form *Sātiya* darauf hindeutet, dass das Wort ursprünglich *Sattiya* lautet¹⁾ und man, wie seine Stellung in der Inschrift lehrt, einen südindischen Landes- oder Völkernamen darin zu suchen hat, so liegt es nahe, an den Stamm der *Satvats* zu denken und es für eine Prakritform von *Satviya* oder *Satvatiya*²⁾ zu nehmen. Die älteste Erwähnung der *Satvats* als eines südlichen Volkes kommt im Aitareya-brāhmaṇa, VIII, 14 vor, wo es heisst: *Tasmād etanyām dakṣiṇasyām diśi ye keca satvatām rājāno bhaujyāyāva te 'bhishicyante | bhojety evān abhishiktām ācakshate*, „Deshhalb werden in jener südlichen Gegend alle Könige der *Satvats* zu *Bhojas* gesalbt; man nennt dieselben, nachdem sie gesalbt sind, *Bhojas**. Sayana's Commentar zu dieser Stelle lautet nach Aufrecht's freundlicher Mittheilung: *Satvatām itī | dakṣiṇasyām diśi vartamānāḥ prāṇināḥ autvaṇāmukāḥ | teshām rājāna ityādi* | „Was die Erklärung von *Satvatām* betrifft, so gibt

1) Eben darauf deutet der Umstand, dass die Gīrnār-Version *Satiyaputo* hat, da *tye* oder *tiya* regelmässig zu *ca* 1. e. *ccā* wird, z. B. *ekācā* (*ekatiyā*) 1. 6, *apacāra* (*apatiyāra*) V, 2 u. s. w.

2) Die Verwandlung der Themen auf *vat* in Stämme auf *vi* ist im Pali, besonders in der Declination, häufig.

es im Süden *Satvat* genannte Creaturen. Deren Könige u. s. w.* Auf dieser Erklärung, bei welcher sich der grosse Commentator nicht viel gedacht zu haben scheint, beruht wohl Haug's wunderbare Uebersetzung, der *Satvat* durch „*living beings (chiefly beasts)*“ wiedergiebt. Es kam aber keinem Zweifel unterliegen, dass das Aitareya (wie auch R. B. im Pet. Lex. annehmen) von einem alten, später untergegangenen Volke spricht. Denn Pāṇini V. 3. 117 zählt, im *gana parśādī*, *Satvat* unter den Namen der *āyudhājīvarācīn sangha*, „der Classen, die vom Waffenhandwerk leben“ auf. Die *Satvats* waren also ein Kshatriyastamm der im Süden seine Sitze hatte. Hiermit stimmen die Angaben des Mahābhārata insofern, als denselben zufolge die *Satvats* in naher Beziehung zu den im nördlichen Dekhan ansässigen *Daśārhas*, *Kukkuras* und *Vidarbhas* standen und Krishna ihrem Stamme angehörte¹⁾. Was die genauere Bestimmung der alten Sitze dieses Stammes betrifft, so enthält die oben angeführte Stelle des Aitareya einen Wink, welcher von Wichtigkeit ist. Dieser besteht in der Behauptung, dass die Könige der *Satvats* den Titel *bhoja* führten. Die alten Inschriften des südlichen Indiens zeigen einen solchen Titel mehrfach. Wir finden denselben in den Kuṣā Höhlentempeln (Burgess, Archaeolog. Report West. India vol. IV, p. 84—88, Nro. 1, 6, 15, 17, 20), in der Banavāsi Tempel-Inschrift (Burgess and Paṇḍit Bhagyanāth Cava-temple inser. p. 100) und in der Kapheri Inschrift nro. 24 (Burgess, Archaeological Report. vol. V, p. 84). Dort ist von *Mahābhōjas* und *Mahābhōjis* der Maṇḍavas d. h. der Bewohner der Umgegend von *Maṇḍād*, dem alten *Maṇḍagara* (*Maṇḍharagadha*) im Ratnagiri Collectorate, sowie von einem *Bhoja* von Aparānta d. h. dem Konkana, die Rede. Es ist wichtig, zu beachten, dass alle diese Inschriften von der Westküste des südlichen Indiens stammen und dass, so häufig auch der Elgen- oder Stammesname *Bhoja* in anderen Theilen Indiens vorkommt, der Titel *bhoja* sich in keiner der bisher bekannt gewordenen Inschriften aus dem Centrum und von der Ostseite des Dekhan findet. Man darf desshalb die *Satvats* auf der Westküste Indiens suchen, und es ist sehr interessant, dass Ptolemaeus unter den Völkern dieser Gegenden eines aufführt dessen Namen augenscheinlich mit *Satvat* und mit *Sattiya*, *Sātiya* verwandt ist. Er nennt (Geogr. VII, 1. 6) den District zwischen Suppara, dem alten Śopāraka und dem heutigen Sūpara im Thāṇa Collectorate, und Baltipatna, dem alten Balipattana der Inschriften, die *Ἀριᾶναι* *Sadivān*, Ariake der Sadiroi*. Es ist gewiss nicht zu gewagt in dem letzteren Worte eine Bildung aus *Sātiya* sehen, welche durch die überaus häufige Erweichung des *t* zu *d* und die Anfügung des griechischen Affixes *ιος* entstanden ist. Mit dieser Identification stimmt die Reihenfolge der Völker im Edicte, 1. Coḍja und Paṇḍya auf der Ostküste

1) Siehe das Pet. Lex. s. v. भवत् und भावत्.

und Südspitze, 2. Satiyaputo und Kelaputo auf der Westküste, 3. Tambapanni, Ceylon. Da, wie Campbell's und Bhagvanlal's Entdeckungen gezeigt haben, Asoka auch Sūparā besass, so waren die Sadinoi-Satiyas seine nächsten Nachbarn im Südwesten.

Z. 5—6. Unter den zwei *cikisā*, für welche Priyadarśin Sorge trug, sind natürlich zwei Arten von Hospitälern zu verstehen. Während die älteren Smṛitis, z. B. *Viśnu* XIII, 17, hie und da das Schenken von Arzneimitteln als verdienstlich anempfehlen, beschreiben die Purāṇas, z. B. das *Nandī* und *Skandapurāṇa*¹⁾ die Einrichtung von *ārogyasālās*, Hospitälern oder „dispensaries“, genauer und erklären dieselben für eine der besten Arten von Gaben. Dem entsprechend findet man noch jetzt hie und da von dem Englischen oder durch die Engländer gegründeten Systeme von dispensaries unabhängige *Davākhanās*. Bei *pasucikisā* hat man an ähnliche Einrichtungen zu denken wie die heutigen *Panjpols* oder *Panjpols* sind. Die letzteren dienen alten, schwachen Hausthiern aller Art zum Zufluchtsorte, und kranke Thiere werden mitunter dort geheilt. Man findet diese Institute in jeder grösseren Stadt Indiens. Sie werden meist von den Jaina, seltener von den Vaiṣṇava Kaufleuten unterhalten, und besitzen oft grössere Capitalien, da fromme Vapās nicht selten die herrenlosen Tauben und Hunde oder das Panjropol mit bedeutenden Vermächtnissen bedenken. Aus der brahmanischen Literatur vermag ich zwar die Existenz solcher Thierhospitälern nicht direct nachzuweisen, wenn man nicht etwa die Vorschriften der Purāṇas über den Bau von Zufluchtsörtern für herrenlose Kühe und die sorgfältige Behandlung des kranken oder verstümmelten Rindviehs gelten lassen will²⁾. Trotzdem braucht man meiner Ansicht nach nicht anzunehmen, dass Priyadarśin's *pasucikisā* dem Einflusse der Bauddhas oder Jainas zuzuschreiben ist, oder dass er der erste war, welcher die Lehre vom Mitleid mit der leidenden Creatur praktisch anwendete. Die Ahimsā-Doctrin ist eine brahmanische Lehre, welche ursprünglich den orthodoxen Asceten gehört. Dies zeigt das feierliche Versprechen des *abhaya*, der Sicherheit, welche der Brahmane beim Eintritt in den *āśrama* der *Saṃnyāsins* allen Wesen geben muss³⁾, sowie der Gebrauch der *pavitra*, des Seilbetuchs und des Besens, welcher ihm vorgeschrieben wird. Als die brahmanischen Asceten Lehrer der *Gṛhasthas* wurden (was der Buddhistischen und Jaina Tradition zufolge schon lange vor dem Beginne der historischen Periode Indiens geschah), fanden ihre Lehren bei den weichherzigen mercantilen Classen, sowie bei einzelnen frommen Kshatriyas und Brahmanen gewiss rasch Eingang und brachten diese dazu auch an den Thieren Barmherzigkeit zu üben. Es ist deshalb durchaus nicht unwahr-

1) Hemādri, *Dānakhaṇḍa* p. 803—04.

2) Hemādri, *Dānakhaṇḍa*. Goparicaryā p. 361—373 der Calc. ed.

3) Bauddhāyana, II, 10, 17, 29—30 (*Sacred Books XIV*, p. 277).

scheinlich, dass Priyadarśin bei seiner Einrichtung der beiden *cikāsi* nur einem alten Brauche folgte.

Was das Anpflanzen von Bäumen und das Graben von Brunnen betrifft, so wird beides in den Smṛitis, dem Mahābhārata und den Purāṇen als höchst verdienstlich empfohlen¹⁾ und gehört bis auf den heutigen Tag zu den beliebtesten Aeusserungen des Wohlthätigkeitssinnes bei allen Casten und Secten. Die *dharmaṛtham* gepflanzten Bäume, welche sich bei jedem Dorfe finden, sind leicht an den grossen Ringen von Cement, die den unteren Stamm umgeben, zu erkennen. Zum Theil künstlerisch schöne *vāpīs* und *kāpas* sind vielfach an den Strassen zu finden und tragen oft noch die Namen der frommen Stifter.

Die auffällige Thatsache, dass Priyadarśin seine gemeinnützlichen Einrichtungen nicht auf sein Reich beschränkte, findet ihre Erklärung wahrscheinlich dadurch, dass seine Unterthanen mit den angeführten Nachbarreichen in lebhaftem Verkehre standen, dass die Karavannen der Kaufleute Centralindiens im Westen Kabul und Centralasien, im Süden das Dekhan durchzogen, und dass die Kaufleute auch überseeische Factoreien in Ceylon und am Persischen Meeresbusen besaßen. Die Verbindung zwischen Ceylon und Central-Indien ist, wie bekannt, durch die Nachrichten der Buddhisten bezeugt. Es wird jedenfalls rathlicher sein anzunehmen, dass Priyadarśin für die eigenen Unterthanen in fernen Ländern sorgte, als zu glauben, dass er, wie der Inder sagt, „auf das Land und auf das Meer“ den Regen seiner Wohlthaten strömen liess. Interessant ist es zu beachten, dass auch in späterer Zeit Fürsten, welche sicher von der Existenz des grossen Maurya keine Ahnung hatten, wohlthätige Stiftungen weit über die Grenzen ihrer Reiche hinaus gemacht haben. Die Dharmasālas, Brunnen und Sadāvratas der berühmten Regentin von Indor, *Ahalyābāi*, finden sich im ganzen Dekhan, sowie in Gujarāt, und in Benares, sowie an andern heiligen Orten, giebt es viele Vāḍās, die Fürsten aus verschiedenen Gegenden Indiens gehören und ihren Unterthanen, besonders den Brahmanen, zum Zufluchtsorte dienen.

3. Drittes Edict.

Umschrift.

A. Girnār Version.

Z. 3. Lies *niyātu* für *niyāta*. Der u Strich rechts vom *ta* ist noch erkennbar. — Lies *etāyeca* für *etāye ca*.

B. Jaugada Version.

10. Devā(na)m piye piyadas(i) lajā hevaṃ āhā[?] dīvādasavasābhī-
sīma me iya)m ca pa(d)esike ca.

1) Hemadri. Dānakhaṣaṇa, pāṇṭhaśāstrāṇa p. 925, kāpanirṇāyaṃ p. 1001, vṛkshāropayaṃ p. 1029.

11. paṃcasu paṃcasu vasesu anussayānam nikhamaṃvī atha apnaye
pi kaṃ(mane) (m)itassapithu(tema-)
12. nātisu ca baṃbhanasamanehi sādhu dāne jīvesu (a)nālambe
sādhu(u)
13. he(ta)te viyaṃjanate ca[.]
10. देवानं पिथे पियदसी नाजा हेवं आहा [I] दुवादसवसाभिसि-
तेन मे इयं च पादेसिके च
11. पंचसू पंचसु वसेसु अनुसयानं निखमावू अथा अनाये कमने . .
. मितसपुतेन-
12. नातिमु च बभनसमनेहि साधु दाने जीवेषु अनालभे साधु . .
.
13. हेतते च विर्यजनते च [II]

Anmerkungen.

Z. 10. Das *na* von *devānam* ist auf der Photographie kaum sichtbar, ebenso die Länge des *i* in *piyadasi*. Die unteren Theile von *ya* in *viyaṃ* und von *de* in *padesike* sind beinahe oder ganz verwischt. An allen diesen Stellen hat Sir W. Elliot's Copie die Buchstaben vollständig, ausser im letzten, wo *da* für *de* steht.

Z. 11. Sir W. E.'s Copie liest *see manu paṃcasu*. Das *ed* in *nikhamāvī* hat einen eigenthümlichen Strich, der von der Spitze des Akshara schräg nach rechts läuft. *mane* in *kaṃmane* und *tema* in *sapthutena* sind auf der Photographie nur schwer zu sehen, S. W. E.'s Copie hat beides deutlich. Ich erkläre *sapthutena* durch *samthuta* + *ina* „Herr“.

Z. 12. **samanehi* ist als Dativ Pl. für *ebhyaḥ* wichtig. Das anlautende *a* in *anālambe* ist auf der Photographie verstümmelt, das *u* in *sādhu* nicht sichtbar. Beides giebt Sir W. E.'s Copie vollständig.

Z. 13. Die Photographie lässt erkennen, dass das *ta* in *hetate* beschädigt ist und deshalb der Verlust des *a* kein Schreibfehler, sondern Folge einer Verstümmelung des Buchstabens ist.

C. Khalsi Version.

Devānam pi(ṭ)ye piyadasi (l)āja h[e]vaṃ ā[ha:]

7. duv(a)ḍas(a)v(a)sābh(i)ten(a) nu (i)yaṃ an(a)p(a)y(i)t(e)[:] sa-
rata vijitasi (mama) yuta la(juk)ḥ (padesike) pa(m)ca(su) pa-
ca(su) (v(a))sesu (a)nu(s)a(ya)(naṃ) n(i)kha(ma)p(tu) (māya)vā ath(a)-
ya imāy(e) dham(manu)sathiyā (y)athā am(a)y(e) pi (kaṃ)-
māye[:] (sā)dhu

8. (mā)tapī(i)l[sn] (susūśā) m(i)tasamīth(n)tanātīkya(nam) cā haṃ-
(bha)naśaman(ā)naṃ [cā] (s)ādhu (d)ān(a)m pānānaṃ an(a)lam-
bh[e] sādhu (a)paṇ(i)y(a)t(i) (a)pa(bha)ṃ(ḍa)t(a) (sa)dhu[.] Palisa
pi (ca) yutā[n]i (ga)nana(si) (am)apaṇiṣamti hetuvatā cā viyaṃ-
janat[e] ca[.]

देवानं पिथे पिथदसि जावा हेवं आह [1]

7. दुवादसवसाभिसितेन मे इयं आनपयिते [1] सवता विजितसि
मम युता लवुके पादेसिके पंचसु पंचसु वसेसु अनुसयानं निख-
मंतु एतायेवा अयाये इमाये धम्मनुसयिया यथा अनाये पि
केमाये [1] साधु
8. मातपितिसु सुसूसा मितसद्युतनातिक्यानं चा वंभनसमनानं चा
साधु दानं पानानं अनालंभे साधु अपविद्याति अपमंडता साधु [1]
पलिसा पि च युतानि गननसि अनपयिसंति हेतुवता चा विथ-
जनते च ।

Anmerkungen.

Z. 6. *hevaṃ* sieht eher wie *hāvaṃ* oder *hovaṃ* aus, obschon ich nicht zweifle, dass kein Schreibfehler vorliegt. Das *ha* von *āha* ist verwischt, und es ist schwer zu entscheiden, ob *ha* oder *hā* da gestanden hat.

Z. 7. Cunningham's Lesung *ānapiyite* ist nicht absolut unmöglich, aber mir nicht wahrscheinlich. Die Zeichen *juk* in *lajuke* sind undeutlich, doch das *u* sehr wahrscheinlich; das *e* am Ende ist sicher. Statt *anusayānaṃ* könnte man auch *anusamyānaṃ* lesen. Der Anusvara in *nikhamamtu* ist nicht deutlich, aber wahrscheinlich. Lies *dharmānusathiyā*. Das *ya* in letzterem Worte so wie das in *yathā* sieht beinahe wie *na* aus.

Z. 8. Das *su* in *mātapitise* ist fast ganz verwischt und das *ā* in *susūśā* unsicher. Ich schreibe *nātīkyānaṃ*, da es höchst unwahrscheinlich ist, dass, wie Senart will, die deutliche Ligatur *kya* hier und an anderen Stellen bloß eine graphische Eigenthümlichkeit sein sollte. Ich glaube vielmehr, dass wir es mit einer dialectischen Erweichung des *k* zu thun haben. Der von Senart herbeigezogene Fall der Krümmung des Verticalstriches des *ka* in späteren Inschriften bietet keine genügende Stütze für seine Ansicht, weil dieselbe sich dort bei allen Verticalstrichen regelrecht findet und eine Krümmung nach beiden Seiten nie vorkommt. Das *cā* nach *bambhanasamanānaṃ* ist nur durch ein grosses Loch oder einen grossen Riss repräsentirt und deshalb zweifelhaft. Der Endvocal von *anālambe* ist ganz verwischt, wodurch der rechte Ver-

tialstrich eine abnorme Dicke bekommen hat. Dasselbe gilt von dem Endvocalen von *apabhamḍatā* und *riyānjanate*, wo sich Striche vor und hinter der Spitze des Akshara finden. Das *bha* von *apabhamḍatā* ist beschädigt, aber es ist sicher, dass kein *i* darüber gestanden hat. Von dem *ni* in *yutāni* ist nur das *i* ziemlich deutlich erkennbar; anstatt des *n* finden sich eine Menge von Strichen oder Rissen, von denen einige bis an den rechten Seitenstrich des *tā* gehen. Ohne die Parallelstellen würde man die richtige Lesart kaum finden. Lies *ānapayisanti*.

Uebersetzung der Khālsī-Version.

Der göttergeliebte König *Priyadarśin* spricht also: „(Als ich) zwölf Jahre gesalbt (war, ist) folgendes von mir befohlen worden: Ueberall in meinem Reiche sollen die pflichteifrigen Schreiber und Unterkönige alle fünf Jahre auf eine Fahrt ausziehen ¹⁾ zu folgendem Zwecke (nämlich), um Unterweisung in den Pflichten der Moral (zu erteilen), sowie auch um andere Geschäfte (zu verrichten. Sie sollen Folgendes lehren: Etwas verdienstliches (ist) der Gehorsam gegen Mutter und Vater, sowie (die Ehrerbietigkeit) gegen Freunde, Bekannte und Blutsverwandte, die Freigebigkeit gegen Brahmanen und Asceten (ist etwas) verdienstliches, lebende Wesen nicht zu tödten (ist etwas) verdienstliches, die Enthaltung von Schmähungen gegen Andersgläubige (ist etwas) verdienstliches ²⁾. Auch die (Lehrer und Mönche aller) Schulen werden beim Gottesdienste das Gekniemende einschärfen, sowohl dem Wortlaute nach als auch mit Gründen ³⁾.“

Anmerkungen.

1. Die Construction des dritten Satzes hat Senart zuerst richtig gefasst, indem er in *lajuke* und *pādesike*, welche man früher für Locative Sing. ansah, Nominative, in Apposition zu *yutā*, erkannte ^{*)}. Es sind natürlich Nom. Sing., da bei Namen von Classen oder Arten der Singular für den Plural eintreten kann (*jātāv ekavācanam*). Die Richtigkeit von Senart's Auffassung wird durch eine Parallelstelle am Ende des ersten Separatedicts von Dhauli bewiesen. Dori sagt Asoka, dass er selbst alle fünf Jahre in's Land hinausziehen will und dass seine Prinzen in Ujjain und Taxila, sowie die Mahāmātras oder Gouverneure dasselbe thun sollen. Den Text der wichtigsten Stelle Z. 24—26 gebe ich nach General Cunningham's Abklatsche berichtigt: *padā a te mahāmātrā nikkhamisanti anusayānam tadā ahāpayitu atane kammāy etay pi jānisanti tam pi tathā kalanti athā lājine anusathā ti*.^{*)} Hieraus folgt klar, dass

^{*)} Fischel (G. G. Anz. 1881. 1326) widerspricht freilich und meint, dass in dem Girār-Dialecte im Nom. Sing. Masc. *e* nicht neben *o* vorkommt. Ausser dem von ihm selbst erwähnten Gegenbeispiele *pape* (XI. 1) giebt es aber noch *ye*, dem ein *so* im Nachsatze entspricht (V. 1), *sakale apayisave* und *so to parisave* (XI. 3).

die Beamten selber ihre Provinzen durchstreifen mussten, um Moral zu predigen und „andere Geschäfte zu besorgen“. Fasst man *lajuka* und *pādesika* als Locative, so bekommt man den umgekehrten Sinn, dass die Unterthanen sich zu den Beamten begeben mussten.

Was die einzelnen schwierigen Wörter dieses Satzes betrifft, so ist sowohl die ursprüngliche Form als auch die genaue Bedeutung von *lajuka* oder *rājāka* (Girnār), wie Jacobi richtig bemerkt hat, durch das Jaina *rajjū* (Glossar z. Kalpasūtra sub voce) klar gestellt. Die Grundform ist **rajjāka*, welches in der Kh. Version in Folge der Verwandlung des *r* zu *l* und der graphischen Nichtbezeichnung der Doppelconsonanten und des langen *ā* zu *lajuka* geworden ist, und das Wort ist ein Synonym von *lekha*, Schreiber. Man kann jedoch darüber im Zweifel sein, ob *lajuka* hier und in den Säulenedicten IV, 20, VIII, 1 wirklich bloß Schreiberdienst thunende Beamte oder eine Schreibercaste bezeichnet, aus welcher die königlichen Beamten des Verwaltungsdienstes vorzüglich genommen wurden. Ich bin geneigt das letztere anzunehmen und zu glauben, dass der Gebrauch von *lajuka* zu Asoka's Zeiten genau dem der aus anderen Quellen bekannten Wörter, *karana* und *kāyastha*, entsprach. Diese Auffassung empfiehlt sich besonders deshalb, weil in den Parallelstellen, gesagt wird, dass die *lajukas* über viele Hunderttausende von Menschen gesetzt waren, und weil am Ende des ersten Dhauli-Separatedictes statt derselben die *mahā-mātras*, die Provincialgouverneure, genannt werden. Ebenso ist zu beachten, dass ihnen hier die *pādesikas* zur Seite stehen. Unter dem letztern wird man, da das Wort im Sanskrit als terminus technicus vorkommt, die mittelbaren Fürsten, von denen Indien bei seiner Feudal- oder Clan-Verfassung stets sehr viele hatte, d. h. die Vorfahren der heutigen Thākors, Rāos, Rāuls u. s. w. zu verstehen haben. Was ferner das Adjectiv *gūtā* betrifft, so muss es, da die folgenden Wörter Nom. Sing. sind, substantivisch gebraucht sein. Ich kann mich bezüglich seiner Erklärung meinen Vorgängern nicht anschließen. Es scheint mir unmöglich, dass es, wie diese wollen, „gläubig“, d. h. Buddhistisch, bedeutet. Denn erstlich ist der Gebrauch des einfachen *guta* in dieser Bedeutung nicht nachgewiesen und zweitens ist es unglaublich, dass Asoka's Beamte alle Buddhisten waren, oder dass er sich nur an diejenigen wendete, welche dem buddhistischen Glauben anhängen. Mehrere seiner früheren Edicte, wie das siebente und zwölfte Felsenedict, athmen so sehr den Geist der Duldsamkeit, dass man nicht annehmen kann, er habe alle seine Beamten gezwungen Buddhisten zu werden oder nur Buddhisten angestellt. Auch erkennt er es ausdrücklich an, dass alle Secten dieselben moralischen Zwecke verfolgen, welche er selbst vor Augen hat, und „die Reinigung des Herzens und die Selbstbeziehung“ sich zum Ziele setzen. Bei solchen Gesinnungen ist es wahrscheinlich, dass er jeden seines Weges gehen liess, sobald er sich nur den Grundsätzen des Dharma, welche in diesem und andern

Edicten gepredigt werden, fügte. Aus diesen Gründen ziehe ich es vor *yukta* in dem Sinne von „aufmerksam, eifrig, pflichteifrig“, zu nehmen, in welchem das Sanskrit *yukta*, wie auch sein Prakrit Vertreter, oft gebraucht wird. Sollte man es aber vorziehen das Wort *mama* sowohl mit *vijitasī* als mit *yutā* zu verbinden und „die mit mir verbundenen“ zu übersetzen, so habe ich auch dagegen nichts einzuwenden. Denn die späteren Inschriften fügen nach der Aufzählung von Beamtenclassen oft *sambadhyāmanān*, *yathāsambadhyāmanākān* oder *asmatsantakāh* (d. h. *asmatsatkāh*) ein. Die letzte Schwierigkeit liegt in dem Worte *anusamyānam*. Senart's Erklärung „l'assemblée appelée *anusamyāna*“ ist ein grosser Fortschritt gegenüber den früheren Versuchen. Aber ich verstehe nicht, wie *anusamyāna* zu der Bedeutung „Versammlung“ kommen soll. *Anusamyā* bedeutet im Sanskrit „auf- und abgehen, besuchen, der Reihe nach besuchen“ und in letzterer Bedeutung ist auch *anusamyāna* (Pet. Lex. Nachträge vol. IV) gelegt. Mit Rücksicht auf die oben angeführte Stelle des ersten Separatedicts von Dhauri und auf das achte Felsenedict, wo Asoka von seiner Dharmayātrā erzählt, scheint es mir unnöthig von der belegten Bedeutung abzugehen. Man erhält einen befriedigenden Sinn, wenn man übersetzt „sie sollen auf eine Tour, Rundreise oder Fahrt ausziehen“, sowohl um den Dharma zu predigen als auch um andere Geschäfte zu besorgen. Die periodischen Rundreisen der indischen Beamten durch ihre Districte sind eine alte Sitte, die sich bis auf die neueste Zeit erhalten hat. Die „anderen Geschäfte“ bestanden ohne Zweifel in dem *udgrāhanam*, dem Einsammeln von Tributen und andern königlichen Einkünften in renitenten oder entlogenen Districten. Die Marāṭhen hielten noch in diesem Jahrhundert zu demselben Zwecke alle paar Jahre die gefürchtete *Mulākḡiri*.

2. Die früheren Erklärungen von *apavijātī* (*apavijati*, Dhauri) *apabhamḍatā*, und dem entsprechenden *apavijayatā* (*apavayatā*; Shahbāzgarhi) *apabhinḍatā* befriedigen nicht, weil dieselben einen Wechsel in der Construction voraussetzen und keine Bedeutung gefunden ist, die gleichmässig für die beiden Formen des ersten Wortes passte. Ich sehe in *apavijātī* den Locativ und in *apavijayatā* den Instrumental eines Part. Praes. Passim., welcher von *apabhamḍatā* abhängt ganz wie *mātopāṭika* von *susūsā* u. s. w. Bezüglich des Wortes *apabhamḍatā* oder *apabhinḍatā* stimme ich mit Senart überein, halte die erstere Form für die ursprüngliche und die zweite für, durch eine Verfeinerung des *a* (*ā*) entstanden, welche in den nordwestlichen und den nördlichen Dialecten so gewöhnlich ist, und übersetze es ebenfalls durch „Enthaltung von Schmähung oder Streit“. Das Sanskrit Aequivalent von *apabhamḍatā* ist wahrscheinlich *apabhāṇḍatā*, welches auf folgende Weise erklärt werden kann: *bhamḍati* iti *bhaṇḍaḥ* *bhaṇḍasya* *bhāvaḥ* *bhāṇḍam* | *bhāṇḍat* *apagataḥ* *apabhāṇḍaḥ* | *tasya* *bhāvaḥ* *apabhāṇḍatā*. Zu bemerken ist, 1) dass sowohl *bhāṇḍa*, m., als *bhāṇḍa*, n., im Sanskrit mit den Bedeutungen

„Possenreisser und Possenreisserei“ vorkommen; 2) dass *bhaṇḍana* im Sanskrit durch *khalikarapa*, Schmähnen, und im Prakrit (Hem. Desit. VI, 101) durch *kalaha* erklärt wird; 3) dass Composita mit *apa* in den Edicten z. B. in dem oben angeführten *apaparivasa* vorkommen. Bei *apavīyāti* und *apavyayātā* kommt man mit der Wurzel *yā* + *apa* und *vi* nicht durch, da diese Combination bis jetzt nicht nachweisbar ist. Sehr gut passt dagegen die Ableitung von *apavye* [*vyā*], das zwar im classischen Sanskrit Ātmanepadin ist, aber im Vedischen *anapavyayāt* das Part. Praes. Parasm. bildet. Bei Manu kommt *apavye* in der Bedeutung „leugnen“ vor. Beachtet man nun, dass Wörter, welche „leugnen“ bedeuten, auch im Sinne von „Glaubenssätze leugnen“ gebraucht werden, wie das bei *nīḥnu* geschehen ist, dessen Ableitung *nīḥnava* bei den Jains „Ketzeri, Glaubensspaltung“ heisst, so ergibt sich für die ganze Phrase der Sinn „die Enthaltung von Schmähungen gegen [oder von Streit mit] Andersgläubige ist etwas Verdienstliches“. Dieser entspricht dann genau der im zwölften Felsenedicte eingeschärften Lehre.

3. Da auch für die Khāṣi Version die Lesart *yutāni* höchst wahrscheinlich ist, so kann die frühere Erklärung des Satzes „*parishad* [*parishadaḥ*; Khāṣi] *api ca yuktān gaganā* [*gaganāyām yuktān*; Gīrnār] *ājñāpayishyati* [*ājñāpayishyanti*; Khāṣi]“, nicht festgehalten werden. Denn man hat in drei Versionen das Neutrum Plur. und das *yute* von Gīrnār kann ebenso gut für *yutaṃ*, Neutr. Sing. stehen als für den Acc. Pl. Masc. *yuktān*. Ich nehme desshalb *yuta* hier im Sinne von *yogya*, das Geziemende, das Nöthige, d. h. die oben angeführten Lehren. Unter *palisā*, *parishadaḥ*, sind nicht blos die buddhistischen Mönche, sondern die Asceten und Lehrer aller Secten zu verstehen. *Gaṇana* dürfte seine Erklärung durch den Gebrauch des ursprünglich gleichbedeutenden *kīrtana* finden, welches in dem Sinne von Recitation religiöser Werke oder Loblieder auf die Götter und von Gottesdienst überhaupt, noch jetzt gebraucht wird. Zu *hetutaḥ*, welches für Sanskrit *hetumatā* steht, ist *vākyena* hinzuzudenken. Die Phrase *hetutaśca vyaḍḍjanataśca* ist allen Indern geläufig.

Lösung eines Räthsels im Veda.

Von

R. Roth.

Um anschaulich zu machen, was im folgenden besprochen wird, erlaube ich mir ein Beispiel zu geben.

Wenn man von Schillers Räthseln das vom Regenbogen und das vom Weltgebäude so ineinanderschiebt, dass man von jenem je den ersten und dritten, von diesem je den zweiten und vierten Halbvers nimmt, so entstehen folgende Strophen:

Von Perlen baut sich eine Brücke
Auf unsichtbaren Säulen,
Sie baut sich auf im Augenblicke
Und keiner darf drin weilen.

Der höchsten Schiffe höchste Masten,
Ist es mit Kunst gezimmert —
Sie selber trug noch keine Lasten,
Die es mit Pracht durchschimmert.

Ein gewöhnlicher Leser wird an der ersten Strophe kaum etwas aussetzen, höchstens das „drin“ fällt ihm auf. Die zweite freilich wird ihm nicht eingehen wollen. Stellen wir uns aber vor, dass ein begeisterter Verehrer Schillers, dem die Echtheit der Verse feststände, mit den Künsten der Exegese vertraut und etwas mystisch angelegt, wie diejenigen die für den Veda eine besondere „Rhetorik“, also auch eine solche Logik in Bereitschaft haben — dass ein so geübter die Lösung unternähme, so würde es ihm möglich sein, das „es“ durch eine Beziehung auf „Schiff“, den Mangel eines Zeitworts durch Ellipse zu erklären. Und nur für das letzte Hemistich wird er etwa zur Annahme eines Fehlers gedrängt sein, wenn er nicht doch — der Uebersetzung treu in Freud und Leid — das „die“ als Akkusativ auf die vorgenannte Brücke und das „es“ wiederum auf das Schiff zu deuten vorzieht.

Denken wir aber solche Strophen in dem keineswegs geläufigen Sanskrit des Veda, statt in dem verständlichen Deutsch geschrieben, so wird die Kunst dieses Exegeten noch ungleich mehr Aussicht

haben die nicht zusammengehörigen Glieder vortrefflich aneinander zu kitten — nolentes volentes.

Was das Beispiel anschaulich machen soll, das ist wirklich vorhanden im Rigveda im 44. Lied des fünften Buchs; die Kunst der Exegeten von Sajana an hat sich auch wirklich bewährt und die Chimära hat bis daher für eine richtige Ziege gegolten. Grassmann allein hat wenigstens Verdacht gehegt, das Lied als schwülstig und in absichtliches Dunkel gehüllt bezeichnet, damit also gesagt, dass für ihn kein Sinn zu finden sei.

Ich gestehe, dass ich diesem verflänglichen Stück stets aus dem Wege gegangen bin und wenn ich da und dort von Abschnitten im Veda redete, die für uns wohl unzugänglich bleiben werden, weil sie entstellt oder verderbt seien, als ersten Beleg dieses im Auge hatte. Kürzlich zwang mich die Reihenfolge der Erklärung in Vorlesungen dem Räthsel wirklich zu Leibe zu gehen, und die einfache Lösung, die ich längst hätte finden sollen, spiegelt sich in der obigen Probe aus Schiller.

Wer die dreizehn Verse des Lieds — die drei letzten sind Anhängsel und leicht verständlich — genau prüft, dem kann nicht entgehen, dass niemals zwei nebeneinander stehende Pādas richtig zusammenpassen. Die wenigen Fälle, wo eine leidliche Verbindung des Sinnes sich herstellen liesse, sind, wie das kombinierte Schiller-Räthsel zeigen kann, ein Spiel des Zufalls.

Im ersten Vers z. B. fehlt zum ersten Pāda ein Zeitwort, ebenso im vierten, wo als Ergänzung „sollen herführen“ verlangt wird, ein verlorenes Glied, das im ganzen Stück nicht zu finden ist. Dem letzten Pāda des 7. Verses muss nothwendig der Name eines Gottes vorausgehen, dessen Schutz verlangt wird. Und so weiter.

Dagegen zeigt sich, dass je die ungeraden und die geraden Viertel auf einen gleichartigen Inhalt deuten, dass also 1 und 3 demselben Zusammenhang entnommen sind und ebenso 2 und 4 einem andern. Man sehe Vers 4:

Her mögen euch die wohlgeschulten (Rosse) im Lauf zum Opfer —
[führen u. a. w.]
Mit lenkenden, gebieterischen Zügeln — [zum Haus des Opferers
geleitet oder dgl.]

Ebenso fallen in Vers 9 das zweite und vierte Viertel in denselben Gedankengang:

— — das Somnopfer misrāth nicht, in welchem sie ¹⁾ aufgespannt ist
— — wo das Gebet tadelloß gefügt ist.

Dieselben Vertheile stimmen endlich auch in Vers 13 zusammen:

— — der schöpft (trinkt) den ganzen Schlauch der Weisheit aus,
— — wer fleissig repetiert ²⁾, der lernt, nicht der Langschläfer.

1) Die mit Fäden oder Gewebe verglichene heilige Handlung oder Rada.

2) Studiert *eva anjāna*.

Wer kam aber dazu unvereinbares so wunderbar zusammenzuflicken? und zu welchem Zweck? Lässe sich diese Frage auch nicht beantworten, so wäre gleichwohl das was der Augenschein lehrt, nicht ungeschehen zu machen, es wird uns aber immerhin erwünscht sein eine Erklärung dafür zu finden, um nicht auf eine absichtliche Verstümmelung oder Täuschung schliessen zu müssen. Und sie liegt ganz nahe. In den Opfer- und Festlitaneien gab es neben den einfachen und verständlichen Recitationen der heiligen Lieder auch künstliche und unvernünftige. Zu den letzteren gehörte nicht blos das sog. *dārohana*, das schwierige Hinauf- und Heruntersteigen, für welches nach Aṣvalājana auch unser Lied gebraucht wurde und worüber das Wörterbuch n. d. W. Auskunft giebt, sondern auch mehrere Arten von Vermengung zweier Lieder durch Versetzung von Vierteln, Halbversen, Dreivierteln und ganzen Versen, bald in einfacher Weise, *viharana* genannt, bald künstlich verschränkt, *vyatimarga*. Für solche Kunststücke dienten besonders die Valakhilya-Lieder, welche paarweise combinirt wurden, sich aber auch am ehesten dazu eigneten, da sie wohl zu diesem Zweck parallel abgefasst sind. Erläuterung über den Hergang findet man soviel ich weiss am vollständigsten bei Sajāna zu Aitareya Brāhmaṇa 6, 24, in Hants Uebersetzung S. 417. Die dort gelehrte künstliche Versetzung der acht Viertel zweier aus verschiedenen Liedern genommener Verse, zeigt, wenn man die Viertel des einen mit 1 bis 4, die des anderen mit 5 bis 8 numeriert, nachstehende Reihenfolge: 1. 6 — 5. 2 — 3. 8 — 7. 4.

Von einer so verwickelten Anordnung, die ich auch in unserem Liede zunächst suchte, habe ich nichts entdecken können. Wäre dieselbe befolgt, so hätten wir wenigstens den Inhalt der combinirten Lieder vollständig, wir müssten nur die Bruchstücke ablösen und richtig wieder zusammensetzen. So günstig trifft es sich nicht. Was uns vorliegt sind Fragmente, wie wenn man zwei beschriebene Blätter der Länge nach in der Mitte zerschnitten und dann die linke Hälfte des ersten mit der rechten des zweiten Blattes zusammengeklebt hätte. Das ist eine einfachere aber sinnlosere Art des Kunststücks der Combinierung, die gleichwohl keine geringe Anstrengung des Gedächtnisses vom Recitierenden verlangte, deshalb besonders wirksam und gut belohnt war. Unser Lied ist eine Aufzeichnung, um dabei dem Gedächtniss zu Hülfe zu kommen.

Für uns hat die absurde Veranstaltung die Folge, dass wir um zwei Lieder ärmer sind. Denn aus den zerschnittenen Gliedern lässt sich nichts machen, um so weniger als beide Lieder nicht einfach und leicht gewesen sind. Auch mag der Text, der durch keinen Sinn mehr geschützt war, erheblich gelitten haben.

Auf die Komposition des Rigveda fällt aber dadurch ein neues Licht, auf das wir merken sollten. Wir sehen uns genöthigt das Lob, das man nach Vorgang der Inder dem Geschick und der unübertrefflichen Zuverlässigkeit der Sammler des Rigveda zu spenden

pflegte, mit immer mehr Vorbehalten zu umgeben¹⁾. Dass unser Lied, in dieser Form, Aufnahme fand ist ein schwerer Missgriff der Sammler. Sie durften nach der ganzen Anlage ihres Werkes keine Litanieen oder was dem gleich ist aufnehmen. Haben sie es zugelassen, so geschah es, weil sie nicht wussten, dass es aus zweierlei Tuch zusammengenäht war. Ein neuer Beleg für die Unsicherheit ihres Verständnisses der Texte; das vedische Ansehen des Stückes verführte sie. Nur seine Stellung am Schluss eines Anuvāka, wohin sonderbares häufig verwiesen wird, könnte eine ungünstige Vermuthung andeuten.

Es mag wohl sein, dass im Veda grössere oder kleinere Stücke ähnlicher Art noch auftauchen, wenn man misstrauischer als bisher und mit immer schärferen Gläsern sucht.

Unwillkürlich erinnert die Anwesenheit eines solchen Zwitters, sowie die des halbsinnlosen parodirenden Aṣvin-Liedes in 10, 106 an ein Fabrikat gleicher ja schlimmerer Art, das sich in das Avesta eingedrängt hat, das sogenannte Vishtasp Yasht. Wenn jene beide durch Mangel an Scharfblick der Sammler Eingang fanden, das Lied 5, 44 für seinen Zweck ernst gemeint, das Aṣvin-Lied ursprünglich wohl eine Spielerei war, so ist dieses Yasht auf wirkliche Täuschung berechnet, aber auch noch nicht von allen durchschaut. Die Ausleger des Veda wie des Avesta sollten sich durch solche Thatsachen warnen lassen.

Zum Schluss kann ich ein *fabula docet*, zugleich ein Wort zu Grassmanns Gunsten nicht unterdrücken. A. Ludwig sagt in den Bemerkungen am Schlusse unseres Liedes: „Grassmanns Uebersetzung — es ist nicht ganz klar, ob die von v. 13 oder des ganzen Lieds — zu discutieren ist nicht der Mühe wert; um die Worte des Dichters von vorliegendem Sūktam zu gebrauchen kann man nur sagen, dass Gr. nicht zu denen gehört, die die *anuvākya* sprechen.“ Lassen wir die harmlosen *anuvākya* beiseite, die hier überhaupt nicht hergehören, und suchen des dunkeln Wortes stacheligen Sinn zu fassen, so will L. wohl sagen, dass Gr. nichts verstehe; er übersetzt ja, wenn auch falsch, in v. 13 „der die *anuvākya* spricht versteht diss“. Ort und Anlass dieser Sentenz könnten nicht unvorsichtiger gewählt sein, nachdem L. soeben einen sinnlosen Text für baare Münze genommen hat. Er springt mit beiden Füßen, Gr. tritt zögernd und misstrauisch in die Schlinge, scheint also doch mehr „verstanden“ zu haben. Er ist wenigstens bis zum Zweifel gelangt.

1) Ich verweise auf meine Abhandlung in der Ztschr. f. vergl. Sprachforschung 26, 45 ff

Šah Tahmāsp I. und seine Denkwürdigkeiten¹⁾

Von

F. Tenfel.

Bereits vor mehreren Jahren wies Prof. Sachau gelegentlich einer Besprechung von Schefer's Ausgabe und Uebersetzung des Mir Abdū'l-karīm Buchārī (Lit. Centralblatt 1877 sp. 237) nachdrücklich auf die Wichtigkeit der Memoirenlitteratur für gründliche Erforschung morgenländischer Geschichte hin und bezeichnete die Veröffentlichung der einschlägigen Litteraturwerke als höchst wünschenswerth. Diese Bemerkung, auf 'Abdū'l-karīm ohne weiteres nicht anwendbar, ist an sich gewiss in hohem Grade richtig und unser Kenntniss morgenländischer Geschichte würde zweifellos an Lebendigkeit und Tiefe ungemein gewinnen, wenn die autobiographischen Aufzeichnungen von Männern, die in den Geschicken muhammadianischer Völker eine hervorragende Rolle spielten, allgemein zugänglich wären. Indess bei dem in den Grundbedingungen morgenländischen Lebens wurzelnden Mangel an kraftvoller Entwicklung des Individuums vermochte dieser Litteraturzweig im Orient niemals zu jener reichen Entfaltung zu gelangen, die er im Occident schon früh erreichte, und wir müssen es als eine selten glückliche Fügung ansehen, wenn das zehnte Jahrhundert der Flucht allein, abgesehen von einigen unbedeutenderen Producten verwandter Art²⁾, drei Memoirenwerke aus der Feder hervorragender muslimischer Fürsten aufzuweisen hat: Bābur's Waqā'ī, Mirzā Haidar's Tarīch-i Rāšidi und Šah Tahmāsp I. Tadjkirat.

Ueber Bābur's unschätzbares Werk an dieser Stelle mich des weitern zu äussern wäre überflüssig; durch treffliche Uebersetzungen ist dasselbe auch dem Nichtorientalisten schon seit geraumer Zeit erreichbar und Ilminskij's Ausgabe des Čağatai'schen Originals ist jedem Kenner des Türkischen zur Hand. Freilich bedarf's noch

1) Vorgetragen bei der 36. Versammlung deutscher Philologen, Schulmänner und Orientalisten zu Carlsruhe.

2) Wie die Tagebücher Šahmān des Ersten, die Autobiographie Chairu't-din Paša's (Barbarosses) u. a. m.

pfliegte, mit immer mehr Vorbehalten zu umgeben¹⁾. Dass unser Lied, in dieser Form, Aufnahme fand ist ein schwerer Missgriff der Sammler. Sie durften nach der ganzen Anlage ihres Werkes keine Litaneien oder was dem gleich ist aufnehmen. Haben sie es zugelassen, so geschah es, weil sie nicht wussten, dass es aus zweierlei Tuch zusammengenäht war. Ein neuer Beleg für die Unsicherheit ihres Verständnisses der Texte; das vedische Ansehen des Stückes verführte sie. Nur seine Stellung am Schluss eines Anuvāka, wohin sonderbares häufig verwiesen wird, könnte eine ungünstige Vermuthung andeuten.

Es mag wohl sein, dass im Veda grössere oder kleinere Stücke ähnlicher Art noch auftauchen, wenn man misstrauischer als bisher und mit immer schärferen Gläsern sucht.

Unwillkürlich erinnert die Anwesenheit eines solchen Zwitters, sowie die des halbsinnlosen parodirenden Aṣvin-Liedes in 10, 106 an ein Fabrikat gleicher ja schlimmerer Art, das sich in das Avesta eingedrängt hat, das sogenannte Vishtasp Yasht. Wenn jene beide durch Mangel an Scharfblick der Sammler Eingang fanden, das Lied 5, 44 für seinen Zweck ernst gemeint, das Aṣvin-Lied ursprünglich wohl eine Spielerei war, so ist dieses Yasht auf wirkliche Täuschung berechnet, aber auch noch nicht von allen durchschaut. Die Ausleger des Veda wie des Avesta sollten sich durch solche Thatsachen warnen lassen.

Zum Schluss kann ich ein *fabula docet*, zugleich ein Wort zu Grassmanns Gunsten nicht unterdrücken. A. Ludwig sagt in den Bemerkungen am Schluss unseres Liedes: „Grassmanns Uebersetzung — es ist nicht ganz klar, ob die von v. 13 oder des ganzen Lieds — zu ‚discutieren ist nicht der Mühe wert; um die Worte des Dichters von vorliegendem Sūktam zu gebrauchen kann man nur sagen, dass Gr. nicht zu denen gehört, die die anuvākya sprechen.“ Lassen wir die harmlosen anuvākya beiseite, die hier überhaupt nicht hergehören, und suchen des dunkeln Wortes stacheligen Sinn zu fassen, so will L. wohl sagen, dass Gr. nichts verstehe; er übersetzt ja, wenn auch falsch, in v. 13 „der die anuvākya spricht versteht dies“. Ort und Anlass dieser Sentenz könnten nicht unvorsichtiger gewählt sein, nachdem L. soeben einen sinnlosen Text für bare Münze genommen hat. Er springt mit beiden Füßen, Gr. tritt zögernd und misstrauisch in die Schlinge, scheint also doch mehr „verstanden“ zu haben. Er ist wenigstens bis zum Zweifel gelangt.

1) Ich verweise auf meine Abhandlung in der Ztschr. f. vergl. Sprachforschung 26, 45 ff.

Šah Tahmâsp I. und seine Denkwürdigkeiten ¹⁾.

Von

F. Teufel.

Bereits vor mehreren Jahren wies Prof. Sachau gelegentlich einer Besprechung von Schefer's Ausgabe und Uebersetzung des Mir Abdûl-karim Buchârî (Lit. Centralblatt 1877 sp. 237) nachdrücklich auf die Wichtigkeit der Memoirenlitteratur für gründliche Erforschung morgenländischer Geschichte hin und bezeichnete die Veröffentlichung der einschlägigen Litteraturwerke als höchst wünschenswerth. Diese Bemerkung, auf 'Abdûl-karim ohne weiteres nicht anwendbar, ist an sich gewiss in hohem Grade richtig und unsre Kenntniss morgenländischer Geschichte würde zweifellos an Lebendigkeit und Tiefe ungemein gewinnen, wenn die autobiographischen Aufzeichnungen von Männern, die in den Geschicken mohammedanischer Völker eine hervorragende Rolle spielten, allgemein zugänglich wären. Indess bei dem in den Grundbedingungen morgenländischen Lebens wurzelnden Mangel an kraftvoller Entwicklung des Individuums vermochte dieser Litteraturzweig im Orient niemals zu jener reichen Entfaltung zu gelangen, die er im Occident schon früh erreichte, und wir müssen es als eine selten glückliche Fügung ansehen, wenn das zehnte Jahrhundert der Flucht allein, abgesehen von einigen unbedeutenderen Producten verwandter Art ²⁾, drei Memoirenwerke aus der Feder hervorragender muslimischer Fürsten aufzuweisen hat: Babur's Waqâi', Mirzâ Haidar's Ta'rich-i Rašidi und Šah Tahmâsp I. Tađkirat.

Ueber Babur's unschätzbares Werk an dieser Stelle mich des weitern zu äußern wäre überflüssig: durch treffliche Uebersetzungen ist dasselbe auch dem Nichtorientalisten schon seit geraumer Zeit erreichbar und Ilminskij's Ausgabe des čağatai'schen Originals ist jedem Kenner des Türkischen zur Hand. Freilich bedarf's noch

1) Vorgetragen bei der 36. Versammlung deutscher Philologen, Schulmänner und Orientalisten zu Carlsruhe.

2) Wie die Tagebücher Sulaimân des Ersten, die Autobiographie Čalrû'din Paša's (Barbarossa's) u. a. m.

mancher Arbeit, um ein auch den höheren Ansprüchen philologischer Akribie genügendes Verständniß des Buchs durchweg zu ermöglichen: die Kassarner Ausgabe ist leider auf Grund einer einzigen, keineswegs fehlerlosen, Handschrift veranstaltet, und durch Divination der vielfach verwüsteten Ueberlieferung aufzuhelfen hat der Herausgeber nicht versucht.

Auch das Ta'rich-i Rāšidī ist dem gelehrten Publicum nicht mehr unbekannt. W. Erskine hat dasselbe zu seiner trefflichen Geschichte Indiens unter Babur und Humājūn fleissig zu Rathe gezogen und Weljaninow-Zernow eine im Asiatischen Museum zu St. Petersburg befindliche Uebersetzung desselben in kußgärischem Türkisch zu seiner Geschichte der Kasimow'schen Czare benutzt: auch in Elliot-Dowson's history of India (V. 127—135) findet sich eine Notiz darüber. Allein eine seiner ungemeinen Bedeutung entsprechende Beachtung hat das Werk noch nicht erfahren: dass Erskine durch Fehler seiner Handschrift nicht selten zu Irrthümern verleitet ward, lässt sich mit Bestimmtheit nachweisen, vieles für uns höchst Interessante konnte er dem Zweck seiner Arbeit gemäss aufzunehmen gar nicht beabsichtigen. Gewiss wäre es für einen gründlichen Kenner des Persischen und Türkischen, sowie der zeitgenössischen Geschichte eine der anziehendsten und lohnendsten Aufgaben, das Ta'rich-i Rāšidī im Urtext zu veröffentlichen und handschriftliches Material liegt jetzt zur Genüge vor. In London allein sind vier Handschriften, zwei im British Museum und zwei im India Office; eine fünfte besitzt die St. Petersburger Universitätsbibliothek (cod. pers. 272), eine sechste diejenige der Asiatic Society of Bengal (Pers. Mss. 155, vgl. Abul Fazl Ain-i Akbari transl. by Blochmann I. 461 not. 3).

Diese beiden Werke sind sich durchaus ähnlich in Anlage und Ausführung und ähnlich sind auch ihre Verfasser: sie beide dem Blute der grossen tatarischen Welteroberer entsprossen, geadelt durch hervorragende persönliche Eigenschaften, unbegrenzten Muthes vom Schicksal, das sie aus der Heimath verbannte, ein Reich, glänzender als das angestammte Besitzthum ertrotzend, bezeichnen sie mit dem Saibaniden 'Abdu'l-lāh Chān von Buchārā auf würdige Weise das Jahrhundert, mit welchem das Heldenzeitalter der turanischen Völker zu Ende ging.

Ganz anderer Art ist Šāh Tahmāsp I. Das Wesen dieses von einheimischen Schriftstellern ausnahmslos mit überreichem Lobe gefeierten Fürsten mit Sicherheit zu erkennen und darzustellen ist nicht ganz leicht und wir müssen die Verhältnisse, welche er beim Beginne seiner Regierung vorfand und die deren Verlauf beherrschten, scharf in's Auge fassen, um den richtigen Maassstab für seine Beurtheilung zu finden.

Tahmāsp's Vater Isma'il b. Haidar hatte bei seinem Auftreten in einem grossen Theile Vorder- und Mittelasiens von Grund aus zerklüftete Zustände vorgefunden, welche, aus dem stürmischen Zer-

fall des Timuridenreichs erwachsen, dem ersten Druck einer neu emporstrebenden Bewegung erliegen mussten: so mochte es ihm im Verlaufe weniger Jahre glücken ein Reich zu gewinnen, welches vom Stromgebiet des Euphrat und Tigris bis zu den Ufern des Amû Darjá sich erstreckend die einst den Sāsániden unterworfenen Gebiete zum grossen Theile in sich vereinigte. Doch ob das in so unaufhaltsamem Fortschreiten geschaffene Werk wirklich historische Berechtigung in sich trage, musste sich dann erst zeigen, als es sich darum handelte die lose aneinandergefügten Glieder mit einem einheitlichen Gedanken zu durchdringen und so zu einem Ganzen zu verbinden, dasselbe entwicklungsfähig nach innen, widerstandskräftig nach aussen zu gestalten. Hier nun trat gar bald der wunde Fleck der neuen Schöpfung zu Tage. Nicht Reaction des nationalen Bewusstseins hatte die Befreiung Iráns vom turanischen Joche bewirkt, sondern Privatrache am Fürsten von Sirwán und an den Turkmänen vom weissen Hammel hatte zu Isma'il's Auftreten den ersten Anstoss gegeben, seine nächsten Schritte bestimmt; nicht iranische Volkskraft hatte die Fremden bezwungen, sondern türkische Stämme hatten dem Sohne Haidar's zur Vernichtung ihrer Blutsverwandten den Arm geliehn, seinen Thron gegründet: sie bildeten auch bis 'Abbás I. anfangs ausschliesslich, seit Tahmāsp I. im Verein mit der grusinischen Ritterschaft den Kern der persischen Heere¹⁾. So war von vornherein das neue Herrscherhaus den mächtigen türkischen Stammhäuptern aufs tiefste verpflichtet, die Unabhängigkeit der Krone, die Einheit des Reichs gefährdet, die Grundlage volksthümlicher Entwicklung verrückt. Nur schwachen Ersatz für den Mangel eines nationalen Gedankens konnte das künftliche Dogma gewähren, welches von den Šafiden gemäss der Tradition ihres Hauses sofort mit einer Entschiedenheit geltend gemacht wurde, wie dies seit den Tagen der Fátimiden nicht wieder geschehen war: aber weder eignete sich der skeptische und egoistische Perser in gleichem Maasse zum Träger religiöser Ideen wie etwa der Berber oder selbst der Aegypter, noch bot das neu-persische Reich in strategischer Hinsicht dieselben günstigen Bedingungen als Operationsbasis zum Defensiv- und Offensivkampf gegen die ringum drohenden mächtigen sunnitischen Nachbarn, wie das in dieser Hinsicht so glücklich begabte Nildelta.

All' diese Keime verhängnissvoller Erschütterungen begannen bereits unter Isma'il sich zu entwickeln. Blutige Kämpfe zwischen den Stämmen der Dūlqadr und Ustaǧlu (913 H. = 1507–8 Ch.), Erhebungen der Takkalu (917 H. = 1511–12), die Ermordung

1) Daher werden die Truppen der Safawí von Ausländern auch biswellen *gadžon* Turkmänen genannt, so Báber fōā, fōī, Abū'l-faiz, Akbar-námah I. ۳۳۲ Z. 1. ۳۳۳ Z. 8. ۳۳۹ Z. 20 (ed. Cal.), neben *قزلباش* und *قزلباشیه*.

des Wazir's Mirzā Šāh Husain durch den Mihter Šāhquī 'Arabgīrū (929 = 1522—23) zeigten die schwer zu bändigende Unbotmässigkeit der türkischen Tribus, die Zügellosigkeit der Grossen. Der unglückliche Krieg mit der Pforte offenbarte die tiefe Kluft, welche die Proclamirung des kirtischen Dogma's als Staatsreligion des Safidenreichs zwischen diesem und dem westlichen Nachbar gerissen, sowie die militärische Ueberlegenheit des letzteren. Von Norden und Osten drängten immer gewaltiger die von Abū'l-chair Chān's Enkeln geführten Oezbeken, überwältigten endlich, ungebeugt durch ihre Niederlage bei Marw und Muḥammad Šāibānī's Tod, in Māwarā'n-nahr den letzten, durch persische Hilfe nachdrücklich unterstützten Widerstand Bābur's (918 H. = 1512).

Doch erst unter Tahmāsp I. schoss die schlimme Saat zu üppigem Wachsthum empor. Wieder waren beim Beginn seiner Regierung die Oezbeken in Churāsān eingebrochen; der soeben zum ersten Wakil ernannte Diw Sultān Rūmlu machte sich anheischig sie zu vertreiben, missbrauchte aber die ihm ertheilte Vollmacht zu Truppenaufgebot, um an der Spitze der Rūmlu und Takkalu über die vom zweiten Wakil Kōpek Sultān geführten Ustaḡlu herzufallen. Dreijährige erbitterte Kämpfe (931—933 H. = 1524—27) endigten mit völliger Niederlage der Ustaḡlu und Kōpek's Tod; aber wie wenig der Šāh dessen sich zu freuen Ursache hatte, zeigte sich bereits 937 H. (1530—31), als die Söhne Gūhah Sultān Takkalu's, Šāh Qubād und 'Alt Big ihren Stamm zur Unterdrückung der Ustaḡlu, Dūl-qadr und Afšar und zur Schmälierung des königlichen Ansehens unter die Waffen riefen. Ein allgemeines Blutbad brach die Macht der Takkalu in der Heimath; aber einer ihrer Bige, Ulama, der vom Jasaul zum Bīk-agasi und Amirūl-umārā von Adarbaigān sich emporgeschwungen, empörte sich bei der Nachricht von dem über seinen Stamm verhängten Blutgericht, entwich nach Stambul und gab so die nächste Veranlassung zu jenen folgenschweren Verwickelungen mit der Pforte, welche nach drei Feldzügen die persischen Grenzen bis jenseits der kurdischen Gebirge zurückdrängten. Noch trüber beinahe gestalteten sich die Dinge im Norden und Osten. Wohl gelang es dem jungen Šāh in den ersten Jahren seiner Regierung (935 H. = 1528) bei Gām einen glänzenden Sieg über die unter 'Uḥaidū'l-lah Chān's Banner vereinigten oezbekischen Sultāne zu erringen, aber der gewonnene Vortheil ward nicht verfolgt. Nach wie vor brachen die oezbekischen Alamane in Churāsān ein, schonchten die persischen Grenztruppen, verheerten das schutzlose Land, um beim Nahen überlegener gegnerischer Heere wieder rasch zu verschwinden. Den Šāibāniden gesellte sich bei diesem Treiben bald auch Jadḡar Chān's zahlreiche Nachkommenschaft, welche von Urgang und Chiwaq, das sie den persischen Dārōḡah's entriessen, ihre Herrschaft mit Erfolg auszubreiten strebte und unter Awaniš Chān's Söhnen den Gipfel ihrer Macht erreichte. Din Muḥammad, Awaniš's ältester Sohn, ein Rocke,

dessen wildem Muthe kein Wagniss zu kühn, kein Ziel zu fern schien, der selbst dem persischen Šāh den bewundernden Ausruf entlockte: „du hast ein steinern Herz, Du Muḥammad“¹⁾, gewann Abward und Marw: ‘Alī Sulṭān, sein jüngerer Bruder, konnte ruhig in Astrābād sitzend die Göklen-Turkmānen brandschatzen, auf dem Heimweg ein vierfach stärkeres persisches Heer bis zur Vernichtung schlagen. — Ohn’ Unterlass spülte die oezbekische Sturmfluth losgerissene Trümmer der iranischen Ostmark hinweg.

Ist nun dies vielfache Missgeschick, welches durch einzelne Vortheile, wie die Befestigung persischer Macht im Südwesten des Kaspisees, die Unterwerfung Grusien’s, die Besetzung Qandahār’s mit nichten aufgewogen ward, in erster Linie das Resultat schon im voraus gegebener ungünstiger Verhältnisse, so muss gleichwohl das von allen persischen Schriftstellern einem Fürsten, der die Lage so wenig zu meistern wusste, gespendete Lob etwas befremdlich scheinen und eine Quelle, welche zur richtigen Würdigung der Fähigkeiten sowie der ganzen Persönlichkeit desselben einen erheblichen Beitrag liefert, wird sicher dem Geschichtsforscher willkommen sein. Eine solche sind des Šāh’s eigenhändige Aufzeichnungen.

Tahmāsp’s Denkwürdigkeiten sind nur wenig bekannt. Ob Hāǧǧī Chalfah das Werk erwähnt, kann ich nicht sagen, da mir denselben einzusehn hier nicht möglich ist: doch auch bei persischen Historikern wird dasselbe, soweit meine freilich noch lückenhafte Kenntniss reicht, nur selten angeführt. Ausgiebigen Gebrauch davon gemacht zu haben bekennet nach Rien’s Mittheilungen (Cat. of the Pers. Mss. [I] 107—108) Tahmāsp’s Zeitgenosse Chwarāh b. Qubād in seinem Ta’rich-i Eḫṣ-i Nizāmshāh: aus ihm, der selbst als Quelle nur wenig genannt wird, schöpften reichlich zwei ganz späte Autoren, die am Hofe des letzten Safiden, des Abū’-fath Sulṭān Muḥammad Bahādur Mirzā zu Lakhnō die Geschichte des Hauses Šāfi schrieben: Abū’ Hasan aus Qazwīn und Muḥammad Mahdī aus Sirāz²⁾: doch finden sich deutliche Spuren sei’s directer, sei’s indirecter, wenn gleich stillschweigender Benutzung auch bei früheren Geschichtsschreibern, wie z. B. im Šārafnāmā.

Copien scheinen nur wenige gemacht worden zu sein. Ich habe nur von zweien Kenntniss erlangt, deren eine, von Blochmann

1) Abū’-gāzi, ed. Deamaisson p. 174.

2) Muḥammad Mahdī b. Muḥ. Hādī-i Sirāzī verfasste eine sehr nützliche Compilation, welche in der Berliner Ha. (Cod. Spreng. 204) von fol. 3v. — 142r die Geschichte der Safawi (von fol. 139r an die Abū’-fath Muḥammad’s), fol. 142r — 174v diejenige der Herrscher von Tabaristān, Mazandarin, Gilān und Sirwān, fol. 174v. — 180v die Sultāns von Rōm (Ujuzken) bis Sulaimān b. Salim, fol. 180v — 200r die verschiedenen muslimanischen Dynastien Indiens behandelt — in dieser letzten Hälfte ganz übereinstimmend mit der erweiterten Redaction der Fawā'id-i Safawīyah, vgl. Rien (I) 134b. Im Sprengerschen Catalog wird das Werk p. 14 als „history of Šāh Tahmāsp and his predecessors“ bezeichnet.

in seiner Uebersetzung von Abû'l-fa'zl's Â'in einigemal citirt (I, 178 not. 1 426 not. 1) in der Bibliothek der Asiatic Society of Bengal, die andere (cod. Spreng. 205) in der K. Bibliothek zu Berlin sich befindet. Letztere hab' ich zur Benutzung hierher erhalten: sie bildet einen Kleinoctavband von 71 Blättern, die vollgeschriebne Seite zu 13 Zeilen, in cursivem, zum Sikastah sich neigenden Ta'liq. An den Rand gesetzte Verbesserungen von der Hand des Textes beweisen, dass die Abschrift collationirt ward. Aus einer schwülstigen Nachschrift erhellt, dass die Vorlage der Berliner Hs. auf Befehl des Abû'l-fath Sultân Muḥammad für einen Grossen des Hofes zu Lakhnô 1212 H. (1797) gefertigt wurde: die Vollendung des Berliner Codex selbst wird durch eine kurze mit rother Dinte geschriebne Bemerkung auf den 22. Januar 1817 chr. Zeitr. fixirt.

Das Werk zerfällt in zwei sehr ungleiche Hälften. Die erste, nach der anderthalb Blätter umfassenden Doxologie auf fol. 2v beginnend, behandelt bis fol. 14v die Ereignisse von Tahmâsp's Thronbesteigung 930 H. (1524) bis zur Empörung Ulama's 938 H. (1530—31). Die ersten Regierungsmassregeln des zehnjährigen Sâh, die Unruhen der Tribus, die Kämpfe mit den Oezbeken, der Verlust Bagdad's durch die Empörung Dû'l-fiqâr's b. Ali big. sowie die Wiedereroberung der Stadt werden in streng chronologischer Folge, mit sorgfältiger Angabe des Datum's in Jahren der Hîgrat und des tatarischen Thiercyclos, bündig doch hinlänglich vollständig erzählt: die Person des Monarchen tritt hier noch wenig hervor. — Der zweite Theil beschäftigt sich von fol. 15r—70v mit den auf Ulama's Aufstand und Flucht nach Konstantinopel folgenden Verwickelungen mit der Pforte bis zur Auslieferung Sultân Bajazid's b. Sulaimân 969 H. (1562). Der unverhältnissmässig grosse Umfang dieses Theil's lässt glauben, was auch die Notiz des Êlî-i Nizâmîh bei Rien a. a. O. zu bezeugen scheint, dass der Verfasser ursprünglich bloss die türkischen Kriege darzustellen beabsichtigte: noch präciser könnten wir das Buch vielleicht als eine Apologie des vom Hofe zu Qazwin gegen den unglücklichen Bajazid beliebten Verfahrens bezeichnen, welchem die voraufgehende historische Einleitung bloss als Folie zu dienen bestimmt war. Tahmâsp freilich spricht sich über den Zweck seiner Arbeit fol. 2v—3r dahin aus, dass er „eine Denkschrift (تذکرہ) über sein Leben und seine Thaten abzufassen sich entschlossen, wie sie sich zugetragen vom Beginn der Regierung bis auf diesen Tag, damit von ihm ein Denkmal erhalten bleibe und eine Richtschnur (نستور العمل) für die erlanchten Kinder und die Freunde, bei deren Anblick sie Segenswünsche auszusprechen nicht vergässen“. — Aber zu diesen Worten stimmt der Inhalt wenig, da seit Beginn der türkischen Händel andrer Angelegenheiten mit keiner Silbe weiter gedacht wird: selbst der für Persien so ehrenvolle und in seinen Folgen so bedeutende Aufenthalt Humâjûn's am persischen Hofe wird, abgesehen von einer

gelegentlichen Anspielung am Schluss, nicht erwähnt. Doch dem sei wie ihm wolle: jedenfalls ist der Charakter dieses zweiten Theils ein wesentlich andrer. Die Angabe des Datums verschwindet fast ganz, die Erzählung wird ausführlicher, belebter, die Person des Šah's steht mehr im Mittelpunkt der Ereignisse. Auf fol. 70 v bricht die Darstellung mit der Audienz der türkischen Gesandten, die zur Empfangnahme Bâjazid's gekommen, plötzlich ab.

Was nun den Gesamteindruck des Werks anlangt, so ist derselbe unlenkbar kein ungünstiger. Die Sprache ist einfach und natürlich, der Ton der Erzählung ruhig und gemässigt. Die eignen Schwächen werden im allgemeinen nicht verschwiegen, die Stärke des Gegners wird nicht herabgemindert: persische Prahlerien kommen gar nicht vor. Eigene Reflexionen werden sogar seltner zum besten gegeben, als uns vielleicht lieb wäre: um so sorgfältiger werden wir auf einzelne Aeusserungen und charakteristische Züge achten, welche scharfe Streiflichter auf das Denken und Fühlen, das Wollen und Können des königlichen Verfassers zu werfen geeignet sind.

Obgleich schon als Knabe zur Regierung gelangt, scheint Tahmâsp keinen geringen Begriff von der Würde und den Pflichten seiner Stellung gehabt zu haben. Wie er selbst erzählt, kümmerte er sich in eigener Person um die Verwaltung, inspicierte täglich Einnahmen und Ausgaben, um etwaige Nachlässigkeit streng zu ahnden (fol. 3). Einige von der Strafe ereülte Schuldige werden namentlich aufgeführt. — Dem Toben des Bürgerkriegs musste der junge Šah machtlos zusehn; aber wie verhaltener Grimm klingen die auf das Treiben der türkischen Amlre zielenden Worte: „dies alles ertrug ich, um zu sehn was Gottes Wille sei“. An die Erwähnung der Schlacht bei Nachidüwân, welche das Heer der Ustağlu zertümmerte, knüpft er die Bemerkung: das war wirklich ein grosser Sieg, und in Qazwin war ich jetzt in Wahrheit König (fol. 8 v). Er glaubte es ohne Zweifel dem Ansehn der Krone schuldig zu sein, wenn er die siegreiche Partei, obgleich sie den ungesetzlichen Kampf begonnen, als Verfechterin der königlichen Rechte hinstellte: dass er aber des wahren Sachverhalts sich wohl bewusst war, zeigt die bald hernach auf den Rath Gûhah Sultân's im Audienzsaal erfolgte Ermordung Diw Sultân Rûmlu's, des Urhebers der Empörung, wobei der Šah selbst den ersten Streich zu führen nicht verschmähte. Ueber diese anderweitig hinlänglich bezeugte Bluthat gleitet der königliche Memoirenschreiber mit den Worten hinweg: „einige Widerspenstige, welche sich dort [in Qazwin] befanden, räumte ich, jeden auf eine andre Weise, aus dem Wege“. — Die rücksichtslose Energie, welche Tahmâsp hier zu finden wusste, verliess ihn auch nicht beim Aufstand der Takkalu: dem Erscheinen der Söhne Gûhah Sultân's und ihres Anhangs am Thore des Palastes begegnete er mit dem sofortigen Befehle den ganzen Stamm niederzumachen. — Im Uebrigen ist die ruhige Objectivität, mit welcher Tahmâsp all' diese Men-

tereien der Grossen und Stämme berichtet, höchst anerkennenswerth: nie lässt er sich zu jenen Schimpfereien hinreissen, mit welchen Hofhistoriographen und Hoflichter die Feinde ihres Gönners insgesamt zu überschütten pflegen.

Weniger glimpflich kommt der „Oezbek ‘Ubaid“ (‘Ubaidul-lah Chán von Buchará) weg. „Das war ein Erzbösewicht“, heisst es einmal (fol. 18 r). „Ungläubige und Musalmanen galten vor ihm gleich. Einst brachte man ihm einen Gelehrten, den er zu tödten befahl. Als man für denselben Fürbitte einlegte mit der Bemerkung, er sei ein Sajid und unschuldig, entgegnete er: eben weil er ein Sajid und Gelehrter ist, will ich ihn umbringen. — Gottes Fluch über ihn!“ — Ein andermal äusserte Jemand im Maglis: wer nicht wenigstens ein Körnchen Hass gegen den Fürsten der Gläubigen [‘Alí] im Herzen trägt, ist kein rechter Musalmán. Jener Verfluchte hatte grade einen Granatapfel in der Hand: Gott sei Dank, sagte er, ich habe Hass in der Brust wie dieser Granatapfel! ¹⁾ — Trotz dieser Ausbrüche frommen Zorns werden aber die Schlappen nicht verhehlt, welche die königlichen Truppen mehr als einmal durch jenen Frevler erlitten. — Dass Tahnâsp kein grosser Taktiker war, zeigt die sehr mangelhafte Darstellung der Schlacht bei Gám (fol. 10) verglichen mit dem Berichte Bábur’s (p. ٢٥٨—٢٥٩), der aus Mittheilungen eines Augenzeugen schöpfend in wenigen aber sicheren, durchaus die Hand des kundigen Militärs verrathenden Strichen ein scharf umrissenes Bild des Gefechts uns vor Augen stellt. Dagegen ermangelt der Šáh nicht uns wohlgefällig zu erzählen, wie er in der Stunde drangvoller Entscheidung sich vertrauensvoll an Gott und die Imáme gewandt, worauf sofort durch die Verwundung ‘Ubaid’s das Schicksal des Tags sich günstig für die Qizilbâ gestaltete; wie er dann in der folgenden Nacht noch ungewiss über die endgültige Entscheidung in unruhigem Schlummer liegend durch die Erscheinung ‘Alí’s, der ihm glänzenden Sieg verhies, wunderbar getröstet worden. Träume und Traumgesichter spielen überhaupt in diesen Memoiren eine nicht unerhebliche Rolle. Tahnâsp selbst erklärt (fol. 19) fest davon überzeugt zu sein, dass alles was der Fürst der Gläubigen in einem Traumgesicht zu Jemanden spreche in Erfüllung gehe: er theilt demnach auch verschiedene, theilweise ziemlich curiose Träume mit, welche genanntes Axiom bestätigen sollen; mit der Interpretation darf man’s freilich allzu genau nicht immer nehmen.

Von ganz besoudrem Interesse ist der Abschnitt über die türkischen Verwickelungen. Wir erfahren hier eine Reihe von That-sachen, welche nicht bloss für die äussere Geschichte jener Feldzüge,

1) Eine ganz ähnliche Geschichte von Kámrin Mirâ, Bábur’s Sohne, z. bei Abûl-fâzi Akbari. I, ٢٨٢. — Es mag wohl eine sprichwörtliche Redemart zu Grunde liegen.

sondern insbesondere auch für die Beurtheilung der Stimmungen und Bezüge im königlichen Hoflager und Hauptquartier, sowie der Genesis des Kriegs von nicht geringer Bedeutung und für des Šah's Haltung höchst bezeichnend sind. Talmäsp hatte sich offenbar die seinem Vater bei Čaldiran zu Theil gewordene Lehre sehr wohl gemerkt: mit ängstlicher Sorgfalt sucht er, nachdem der Grenzkrieg schon längst entbrannt ist, noch immer den Schein festzuhalten, als lebe er mit dem Sultān, den er stets respectsvoll „Seine Hoheit den Chunkjār“ (حضرت خواندگار) nennt, in tiefstem Frieden, als seien all jene von türkischen Truppen in Kurdistan und Adarbaigan verübten Feindseligkeiten bloss Machinationen Ulama's und des von letzterem verführten Grosswazir's, des Ibrahim Paša, welcher sehr malitiös als Theriakfresser charakterisirt wird. Sie macht er denn auch später, da die Thatsachen sich nicht mehr weglegen lassen, für das geschehne Unheil verantwortlich und bezeichnet Ibrahim's bald hernach erfolgten Sturz als gerechte Strafe (fol. 20v—21 r). Höchst merkwürdig ist das Schreiben, mit welchem Talmäsp Sulaimān's höhnende Herausforderung zur Schlacht erwidert (fol. 25): mit nüchterner Verständigkeit und nicht ohne Witz wird die Zumuthung, gegen zehnfache Ueberzahl kämpfend sich selbst in's Verderben zu stürzen, zurückgewiesen, das stete Aufwärmen der Mür von Čaldiran gegeißelt. Ein bischen Furcht blickt freilich auch hervor und die beigefügte Erzählung von der durch eine Traumerscheinung des Šah's veranlassten Aufgabe des Weintrinkens und aller andern unerlaubten Genüsse schmeckt etwas nach selbstgefälliger Frömmerei. Doch um dies gleich zu bemerken, läßt alles glauben, dass es Talmäsp mit seiner Frömmigkeit, natürlich im Geist seiner Zeit und seines Volks, wirklich ernst war. Sie läßt ihn auch für sich und andre in allen Nöthen Hülfe niemals von menschlicher Anstrengung, sondern stets von Gottes Huld erwarten und wiederholt (so fol. 29 r, 47 v) wird das Häfizische Bait¹⁾ citirt:

کَرِ خود تَر بخدا باز گذاری حائط
ای بسا عیش که با بخت خداراد کنی

Sie spricht auch, wenngleich nicht ohne Beimischung andrer Motive bei der Antwort mit, welche er dem Vorschlage seiner Amire, während des Chunkjār's Abwesenheit bei den Franken in dessen Gebiet einzufallen, entgegengesetzt (fol. 16 r): „Freunde! S. H. der Chunkjār ist zum Glaubenskampf gegen die Franken gezogen: wie sollt' ich da in sein Gebiet einfallen? das kann nimmermehr gut enden. Und hätt' er meinen eignen Sohn erschlagen, so würd' ich während seiner Abwesenheit im Glaubenskampf in sein Gebiet nicht

1) Ed. Rosenzweig III, 54, var. بخدا statt بخرم.

einfallen.* — Gegen Ulama, der den Sturm gegen ihn heraufbeschworen, lebte ein glühender Hass in Tahmāsp's Seele. Ihn sucht er stets zu treffen und wo sich Aussicht bietet ihn zu erreichen, da schont er in angestrengten Gewaltmärschen weder Mann noch Ross. Noch im letzten türkischen Feldzug weigert er sich, obwohl zum Frieden geneigt und desselben sehr bedürftig, denselben durch Ulama's vom Sultān vorgeschlagene Vermittelung zu empfangen und motivirt die Weigerung durch den Vers (fol. 60): Vorzuziehen ist's, die Gnade des Herrn verlieren als die Unbill seiner Thürhüter dulden; besser aus Begier nach Fleisch sterben als die Forderung der schmutzigen Fleischer ertragen*¹⁾. — Nicht geringer ist seine Erbitterung gegen den eignen Bruder Elqas Mirzā, der den zweiten türkischen Krieg veranlasste. Hier brachte Tahmāsp zuerst die durch die Verhältnisse gebotne und auch später erprobte Kampfweise consequent in Anwendung: unter steter Bedrohung der feindlichen Operationsbasis, die an Front und Flanke des Gegners liegenden Gebiete methodisch zu verheeren und jenen so durch Hunger zum Rückzug zu zwingen. Diese Vertheidigungsweise rettete das persische 'Irāq und Fārs vor feindlicher Invasion, brachte aber unsagbares Elend über die berührten Provinzen. Eines Tags war Tahmāsp ausgeritten: da sah er etwa zwanzig Leute zu Fuss des Weges ziehn. Er sandte einen Läufer, um bei ihnen Erkundigungen einzuholen. Als er erfuhr, dass sie durch den Krieg all' ihre Habe verloren und nach Dijārbakr auswandern wollten, um in der Heimath nicht Hungers zu sterben, da fluchte er Elqas und weinte über jener Schicksal (fol. 50). Des rebellischen Bruders habhaft zu werden schien denn auch jedes Mittel gut genug: durch die Zusicherung, sein Leben schonen zu wollen, ward er den Händen Surchāb Sultān's, des Herrn von Ardalān, entwunden, nach kurzer Haft am Hoflager des Šāh's nach Alamūt (Qahqahāh) gebracht und dort ermordet. Tahmāsp behauptet, Leute, die ihres Vaters Tod an Elqas zu rächen gehabt, hätten der Wächter Sorglosigkeit benutzt und jenen von den Zinnen der Burg herabgestürzt (fol. 55): dass dies aber auf königlichen Befehl geschehn, könnten wir zwischen den Zeilen lesen, auch wenn es nicht durch andre Quellen ausdrücklich bestätigt würde²⁾. — Sehr charakteristisch sind auch die Worte, mit welchen Tahmāsp seinen gefangnen Bruder begrüßt: du hast nun gesehn, dass mein Aqa stärker als die dir zu Gebote stehende Hilfe war und wie er dich zu mir gesandt: eine Anspielung auf das Schreiben, mit welchem er bei Beginn des Kriegs einen prahlerischen Brief seines Bruders beantwortet und in dem er seine feste Zuversicht auf 'Alī, seinen und aller Gläubigen Aqa, gegenüber allen irdischen Gewalten in ebenso schönen als kraftvollen Worten zum Ausdruck

1) Das Balt ist von Sa'di, s. Gullistān ed. Johnson p. 68.

2) S. Cherof-Namoh p. p. Vellāmīnol-Zernof II, p. 1. f.

bringt (fol. 41—43). — Fast ergötzlich wirkt die Darstellung der Reibereien zwischen Iskandar Paša, dem Beglerbegi von Erzerum, und den persischen Grenzbefehlshabern, welche den dritten türkischen Krieg herbeiführten, sowie der mit theologischer Polemik stark versetzten Correspondenz zwischen beiden Theilen, in welche auch der Šāh sich einmischte (fol. 55—66). Als man Tahmāsp zu wissen that, dass ein Fatwā der 'Ulama und Šaiche von Rūm das ganze Volk der Perser mit Gut und Blut für vogelfrei, den Krieg mit ihnen als Glaubenskrieg erklärt habe, begnügte er sich mit der vernünftigen Bemerkung: ein schönes Fatwā! uns, die wir Gebet und Fasten, Wallfahrt und Zehnten und alle andren religiösen Obliegenheiten kennen und verrichten, uns erklären sie für Ungläubige! der Herr der Welten mag zwischen uns richten (fol. 57v—58r).

Einer der dunkelsten Punkte in Tahmāsp's Leben ist unstreitig sein Benehmen gegen den unglücklichen Bājazid. Es ist morgenländischer Denkweise angemessen, wenn der an Elqas begangne Brudermord dem Šāh insgemein minder hoch angerechnet wird, als der Verrath an Gastfreund: doch mögen wir auch hierüber anders denken, so bleibt letzterer gleichwol trotz aller politischen Rücksichten auch in unsern Augen ein Bubenstück. Tahmāsp allerdings sucht seine Handlungsweise in's beste Licht zu rücken. Eine Reihe von Belastungsgründen wird gegen den Flüchtling in's Feld geführt, aber keiner will recht verfangen. So fällt's dem Šāh zu guter Zeit noch ein, dass Bājazid gegen seinen Vater und Wohlthäter übel gehandelt, er (Tahmāsp) nach Qurān und Hadit demnach nicht gehalten sei jenem auch fernerhin Schutz zu gewähren; dass er ferner ihm selbst den gebührenden Respect nicht erwiesen und sich so als einen thörichten und ungebildeten Menschen gezeigt. Das ganze Raisonnement, durch welches Tahmāsp sich selbst die Nichtsutzigkeit seines Schützlings, sowie sein gutes Recht, denselben preiszugeben, vordemonstrirt, gipfelt in dem faulosen Satz: er selbst ist thöricht und unwissend: wesshalb sollte auch ich die Thorheit begehn mich mit ihm zu verbinden? (fol. 67). So werden denn Gesandte an den Grossherrn und an Sultān Salīm abgeschickt, die Unterhandlungen einzuleiten: Bājazid aber wird in sichern Gewahrsam gehalten, bis ein angeblich vermittelst vergifteten Confects gegen den Šāh geplanter Mordversuch, sowie andre Gewaltschritte Bājazid's den traurigen Handel zu raschem Abschlusse bringen. Der Unglückliche wird unter einem Vorwand zum Šāh gerufen, in dessen Gegenwart von bereitgehaltenen Bewaffneten festgenommen und ausgeliefert und zwar, wie Tahmāsp selbst mit empörendem Cynismus berichtet, den Abgesandten Salīm's, zur Wahrung des eidlich dem Flüchtling gegebenen Versprechens, ihn und seine Kinder dem Chukjār niemals zu überantworten. Die 'utmanischen Gesandten begrüsst der Šāh mit den Worten: Eure Excellenzen (پاشا حصم تلری), seid willkommen! Ihr bringt den Frieden! Was der (وحمن اغا),

Chunkjār gebietet werd' ich thun und eine Uebertretung mir nicht gestatten. Ich bin zu jedem Dienste den er befiehlt bereit. Aber für diesen Dienst fordere ich auch vom Chunkjār und Sultān Salm eine Vergütung und Belohnung (جایزه و جلدوتی) wie sie ihrer würdig sind und erwarte vom Chunkjār, dass Sultān Bajazid und seine Söhne keine Unbill treffe (fol. 70 v). — Mit dieser grotesken Wendung schliesst das Buch.

Es erübrigt nun noch ein paar Worte über den Stil zu sagen. Dieser ist in der That ganz vortrefflich. Ich habe noch wenige persische Bücher gelesen, die in solch' ungekünstelter und schlichter Sprache geschrieben gewesen wären. Da sind keine nichtssagenden Phrasen, keine phantastischen Metaphern und hochfliegenden Hyperbeln: in kurzen, einfachen Sätzen bewegt sich die Rede, welche durchaus das Gepräge des gebildeten Umgangs trägt. Gewisse Wendungen, wie die Anknüpfung eines neuen Satzes durch قصراً zufällig, auch wohl اتفاقاً, gewisse Wörter wie arab. حرف im Sinne von pers. سخن, türk. *alkaz* im Sinne von ولایت (ایالت), arab. سوفند یاد کردن, بجزر oder جزر statt Iżāfat mit Iżāfat wiederholen sich öfter, doch ohne den Schein der Manierirtheit zu erwecken. Bemerkenswerth ist das Nichtvorkommen der arab. Femininpluralendung ات an persischen und türkischen Hauptwörtern. Die seit der tatarischen Invasion im Persischen eingebürgerten mongolischen und türkischen Wörter finden sich auch hier häufig, doch liegt hierin kein Vorwurf. — Verse werden namentlich im zweiten Theil oft in die Rede eingeflochten, meist eigne Compositionen des Šāh's ¹⁾, zum Theil Impromptu's, bis auf ein türkisches Bait alle persisch: daneben werden Nizāmī, Sā'dī, Ḥāfiz, Ḥatīf's Timurnāmah (hier ohne Autornamen schlechtweg تاریخ تیموری) citirt. — Verse des Qurān und Sprüche der Sunnah werden an passender Stelle auch nicht gespart und eigne Ansichten liebt der Šāh durch biblische Legenden oder Erzählungen aus der altpersischen Geschichte zu stützen.

Ich habe im Vorhergehenden aus dem Inhalt des Buchs nur einige wenige Punkte hervorgehoben, welche für die Charakteristik des Autors und seines Werks von Bedeutung schienen: sie werden genügen, um von beiden eine einigermaßen richtige Vorstellung sich zu bilden. Tahmāsp war gewiss nicht unbegabt: lebhaften, gebildeten Geistes, in jüngeren Jahren auch thätigem Leben nicht

¹⁾ Ueber Tahmāsp als Dichter, vgl. The Atesh Kodah by Lutf Ali Beg, ed. Bland p. 17^m.

abgewandt, bisweilen selbst kraftvollster Erhebung fähig, stand er seinem Vater an Fähigkeiten wohl wenig nach und hätte unter andern Umständen einen ganz guten Regenten abgeben müssen. Aber der stürmischen Zeit, in welche ihn das Schicksal geworfen, war er nicht gewachsen. Sie forderte planmässige, von grossen Gesichtspuncten ausgehende und auf bestimmte Ziele gerichtete Thatkraft, wie sie später 'Abbâs I. unter noch schwierigeren Verhältnissen zum Heile des Reichs so glänzend bewährte: Tahmâsp, ohne Einsicht in die Grundübel der Lage und ohne schöpferischen Gedanken, zersplitterte seine Thätigkeit an den einzelnen auf ihn eindringenden Erscheinungen, ohne eine neue bessere Grundlage zu suchen und ward im Kampf mit Verrath und Empörung immer mehr zum despotischen Schwächling. Seine Memoiren aber, welche ein in allem Wesentlichen treues, wenn auch fast nirgends ausgeführtes Bild der dargestellten Ereignisse geben, verdienen jedenfalls mehr Berücksichtigung als ihnen bis jetzt zu Theil geworden und wären schon um ihrer Sprache willen der Herausgabe nicht unwerth.

Geschichtliches zur Etymologie von *θεός*.

Von

Dr. E. Nestle.

Im Jahrgang XXXII (1878) der Ztschr. der DMG. habe ich eine sprachwissenschaftliche Abhandlung des syrischen Kirchenvaters Jakob von Edessa aus dem Jahr 701 veröffentlicht und erlaubte mir aus Anlass derselben zwei Fragen an die klassischen Philologen zu richten. Die eine betraf ein syrisches Wort, das wörtlich übersetzt „Bereitung des Wortes“ hieß, dem Zusammenhang nach Ableitung bedeuten musste und offenbar aus dem Griechischen zu stammen schien, dessen Original ich nicht finden konnte. Prof. G. Hoffmann in Kiel beantwortete diese Frage noch im gleichen Jahrgang der Ztschr. der DMG., indem er zeigte, dass Jakob das griechische Wort *ἐτυμολογία* als *ἐτοιμολογία* gedeutet und übersetzt habe. In Johannis Euchaitorum Metropolitae quae supersunt 1882 p. VIII, Anm. 1 macht Lagarde darauf aufmerksam, wie sehr damit Hoffmann das Richtige getroffen, indem im cod. vat. gr. 1269 und 889, beide saec. XVI, der Titel eines Gedichts dieses Mannes ursprünglich *ἐτοιμολογικὸν ἑμμετρον* geschrieben sei.

Die zweite Frage betraf eine Stelle, in welcher Jakob von der Etymologie des griechischen Wortes *θεός* handelte. Er sagt dort (S. 484, 12–14): „So kommt ja das griechische Wort für Gott, das *θεός* gesprochen wird, her vom Laufen, und das ist sein *ἔτοιμον*, oder vom Sehen oder vom Brennen“. In der Uebersetzung S. 495 setzte ich die griechischen Worte *θεῖν*, *θεῖσθαι* und *δαῖν*, das letztere mit einem Fragezeichen, hinzu. In meinen Anmerkungen S. 502 verwies ich für die beiden ersten auf die bekannten Stellen Cratylus 397 D und Macrobius Sat. I, 23; in Betreff des dritten fragte ich, woher Jakob die Notiz habe, dass *θεός* von einem Wort herkomme, das Brennen, verbrennen bedeute. An *δαῖν*, *δαίμων* zu denken liege wohl am nächsten, ich könne aber diese Etymologie aus der mir bekannten griechischen Literatur nicht belegen und auch die weitere Möglichkeit scheine

mir nicht wahrscheinlich, dass Jakob an die Ableitung von Ζεύς, Ζηρός denke, die sich schon bei Heraklit finde, *παρά την ἑμπυρον ζῆσαν* oder *πῦρ αἰζῶον*; er müsse, sagte ich damals, eine mir bis jetzt unbekannte Etymologie im Auge gehabt haben.

Vergebens wartete ich seither auf Auskunft von Seiten klassischer oder orientalischer Philologen. Da fand ich sie selber ganz unerwartet und zwar gleich in den ersten Zeilen des Gedichts, in dessen Ueberschrift Lagarde die Schreibung *ἑτοιμολογικός* nachgewiesen hatte. Wie billig fängt dasselbe mit *θεός* an, um dann zu *ἄγγελος, σαραφιμ, χροουβιμ, θρόνοι, δαίμων, σιρανός* u. s. w. fortzugehen und da lauten die 6 ersten Verse in der Ausgabe von (Studemund-) Bollig-Lagarde p. IX:

*θεός κατάρχη παντός ἔργου καὶ λόγου.
θεός διήκων τῶν ὅλων ποιημάτων,
φθάνει παρῶν ἅπασι καὶ δοκιᾷ ὁδεῖν.
ὥς παντεπόπις ὢν, θεῖται τὴν κρίσιν,
αἰθεῖ τε πᾶν ῥήπασμα καὶ πυρὸς πλέον·
ὃν προσκυνεῖν δίκαιον, οὐ κρίνειν ὄθεν.*

Es ist klar: *αἰθεῖν* hatte Jakob von Edessa im Auge im Jahr 701 bei seiner Etymologie von *θεός*. Aber woher hatte er dieselbe, und woher hat sie der griechische Bischof des elften Jahrhunderts?

Anzeigen.

*Centralasiatische Studien von Wilhelm Tomaschek II.
Die Pamirdialekte.* Wien 1880. gr. 8. pp. 168.

Schon Wood berichtet, dass die Thallandschaften am oberen Oxus (Pandscha) von „Tadschiks“ bewohnt seien. Unter diesem Namen begreift man im allgemeinen die persisch redende Bevölkerung Centralasiens im Gegensatz zu Uzbeken und Kirghisen. Die Bezeichnung war aber insofern für jene Bergstämme unpassend, als dieselben in ihrem Idiom mit den Bewohnern der Ebenen sich nicht zu verständigen vermögen. Weit signifikanter ist der Name „Galtschas“ (Bergbewohner), welcher die in den Gebirgen sesshaften arischen Stämme im Gegensatz zu den Tadschiks in den Tiefländern am Oxus und Jaxartes bezeichnet.

Was wir nun durch neuere Reisende über diese Galtschas erfahren, war dazu angethan, unser lebhaftestes Interesse zu erregen. Sie werden uns geschildert als Leute von kräftigem Körperbau und hohem Wuchse, mit deutlich ausgeprägtem arischen Typus und brachykephaler Schädelbildung. Haupt- und Barthaar sind dunkelbraun, häufig hellbraun, oft sogar roth oder flachsblond¹⁾. Galtschas finden sich längs des Pandscha in Wakhän, Garän, Schugnän, Roschän und Darwäz, ferner in Badakhshän, Karategin und am oberen Zeratschän, sowie auf der östlichen Pamir in der Landschaft Sirikal.

Der berühmte Reisende R. Shaw hat überdies auch den Dialekten dieser Stämme seine Aufmerksamkeit zugewendet und seine Sammlungen im Journal of the Asiatic Society of Bengal vol. 35 und 36 veröffentlicht. Das hier gebotene Material hat Tomaschek in der vorliegenden Schrift wissenschaftlich verarbeitet. Es ist uns nunmehr möglich, die ethnographische Stellung der Pamirvölker genauer zu präcisiren. Dieselben sind nicht etwa Perser, deren

¹⁾ Vergl. nunmehr auch Regal in Petermanns Mittheilungen 1882—3 S. 113.

Bildung und Sprache in den abgelegenen Wohnsitzen am Alai und an der Pamir entartete. Sie stellen vielmehr eine selbständige Gruppe der iranischen Rasse dar und gehören ohne Zweifel speciell dem östlichen Zweig derselben an.

Die Dialekte der Gultscha sind 1) Mungj, 2) Sanglitschi, 3) Ischkaschani, 4) Wakhi, 5) Sirikuli und Schugnai, 6) Jaghnöbi. Ich bin in der Lage mittheilen zu können, dass unsere Kenntniss dieser Dialekte demnächst in erfreulicher Weise bereichert werden wird. Hofrath Regel, der bekannte Erforscher der Oase Turfan, hat auf seinen Reisen in Darwüz, Roschän und Schugnän (1881 und 1882) auch die Anfertigung von Glossarien sich angelegen sein lassen und wird dadurch die noch vorhandenen Lücken unseres Wissens ohne Zweifel zum grossen Theile ausfüllen.

Tomaschek beginnt mit einer Uebersicht und Charakterisirung der Pamirdialekte (S. 4—14); hierauf folgt ein Verzeichniss der wichtigsten Substantiva und Adjektiva (14—87), ein Abschnitt über die Zahlwörter (87—95), über die Pronomina (95—100) und über die Affixe und Präpositionen (101—107), woran sich zuletzt die Darstellung der Konjugation und eine Liste der wichtigsten Verba anschliesst (107—161). Eine kurze Charakteristik der präkritischen Hindukusch-Dialekte bildet den Anhang.

Die Verbal- und Nominalflexion in den Pamirdialekten beweist uns, dass dieselben auf die Stufe moderner Sprachen herabgesunken sind. Sie ist der Flexion im Neupersischen analog. Die Personalendungen sind dort wie hier ganz abgeschliffen. Das Futur wird im Wakhi durch vor- oder nachgesetztes *ap* charakterisirt, wie im Neup. der Aorist durch *hi*; das Plupf. durch angefügtes *hümi* oder *hümi*, dem sich neup. *شمرى* oder *مى* vergleicht. Die Pluralendung ist bei belebten Wesen *en* (wie neup. *an*, Rest der Endung des gen. pl. *änäm*), bei leblosen Gegenständen *iw*, *ew* oder *aw*. Dieses ist entstanden aus der alten Endung des Instr. Pl., der schon in der Awestä Sprache die Neigung zeigt, zum allgemeinen Pluralcasus zu werden.

In den Lautverhältnissen tritt öfters grössere Alterthümlichkeit zu Tage. Es wäre wohl wünschenswerth gewesen, dass Hr. T. die wichtigsten Lautgesetze in übersichtlicherer Weise und präciserer Form zusammengestellt hätte. Nirgends wäre es so, wie hier, möglich gewesen, die Selbständigkeit der Pamirdialekte gegenüber dem Neupersischen ins rechte Licht zu setzen.

Ich führe einige interessante Erscheinungen an:

1) Die alte Lautverbindung *khs* erhält sich im Mungj (*khsir* „Milch“ = aw. *khsira*, np. *šir*).

2) Ursprüngliches *v* erhält sich auch da, wo im np. *b* sich findet (wie = aw. *vaen* „sehen“ = np. *bin*).

3) Die Diphthonge *ai* (aw. *ay*) und *au* (aw. *ao*) sind noch nicht, wie im Np., zu *i* oder *ē* und *ü* oder *ō* abgeschliffen (Sirik. Bd. XXXVII.

spéid „weiss“ = aw. spaçta = np. sipéd; Sirik. nām „Halbe“ = aw. naçma = np. nim; Sirik. ghaul „Ohr“ = aw. gaoça = np. gōç).

4) Sehr beachtenswerth ist die Erhaltung eines urspr. bh als w im Anlaut (war „tragen“ im Sir. und Schug. = skr. bhar, aw. bar, np. بريد).

Zu erwähnen ist schliesslich auch die Bewahrung eines alten dentalen s in mās (pūr-mās) „Mond“ gegen aw. māoñ, altp. māha, np. ماه.

Die Anordnung im Wörterverzeichnis ist keine alphabetische, sondern eine sachliche. Ich kann das nur billigen und habe selbst Nutzen daraus gezogen. Dieser Theil des Buches bietet übrigens wohl das meiste des Interessanten. Allzukühne Etymologien fehlen freilich nicht, und mitunter hätte wohl ein oder das andere Wort als „dunkel“ bezeichnet werden dürfen.

Von den Substantiven¹⁾ nenne ich hier nur folgende: naghd „Nacht“ (8, 16) = skr. nakta; kor „Bursche“ (40) Mask. zu aw. k’arāiti; andag „Sklave“ (44) nach T. = *hañ-dahju (die alte Bed. „feindliches Land“ findet sich vielleicht noch in aw. dāñhu-pāpēretāna analog zu vedisch dasjhatja), wozu np. داس „Magd“ sich vergleicht. Zu surb „Pfeil“ (69) verweise ich auf aw. isu srvišti; zu bales „Kissen“ auf aw. barezish; zu tēr „schwarz“ (81) auf aw. taçra. widhān „Zügel“ (73) beweist wohl, dass ich (Hdb. 138) zaranjō-ai-widāna richtig durch „mit goldener Halfter“ übersetzte; durch wadh (24) wird die Auffassung von vaidhi vd. 5, 5 als „Bewässerungskanal“ bestätigt.

Unter den Verbalwurzeln erwähne ich als bemerkenswerth wadh „führen“ (122), pi „trinken“ (128), mand „umrühren“ (130), khup und khufs = aw. hvap und hvafs „schlafen“ und „einschlafen“ (150), si „liegen“ (169), sin „erheben, aufrichten“ (160), wozu aw. saçma „Adler“ zu stellen ist.

Auch die Zahlwörter und Pronomina bieten des Originellen und Alterthümlichen genug. Man vergl. nur trūi, trūi und thērai für „drei“, yw (iw und iw) für „eins“ = aw. aeva; oder das pron. dem. ju, ja, jid (für m. f. und n.) neben jam und jem (= aw. aem) u. a. m. Ich glaube aber, dass das Gesagte genügt, um die Selbständigkeit der Pamirdialekte innerhalb des Kreises der Iränischen Sprachen darzuthun.

Die geographische Forschung hat in den letzten Jahrzehnten auf dem Gebiete der Pamir grossartige Erfolge errungen. Der Philologie wurde durch das Bekanntwerden der Galtacha-Dialekte ein neues

1) Die „Wende“ heisst nach T. (8, 60) wanūž (vergl. den Flussnamen Wandschab). Regel (briefl. Mittheil.) giebt an, dass in seinen Glossaren sich vid = aw. vaeti, phlv. vit, np. ويند finde.

Feld eröffnet. Es wäre nun wohl Zeit, dass die Forschung sich den culturellen Verhältnissen der Pämirkölker zuwendete. Freilich ist es schwierig, in den Wildnissen Mittelasien gerade in dieser Hinsicht eingehendere Beobachtungen anzustellen. Die einheimische Bevölkerung verschliesst gegen den Fremden eben das mit dem grössten Misstrauen, was diesen am meisten interessirt. Wenn aber die russische Herrschaft am Pandscha und auf der Pämirk gefestigt sein wird, so dürfte eine Expedition, welche speciell die Erforschung der Culturzustände der Galtchas zum Zwecke hat, doch nicht ohne wesentliche Resultate bleiben.

Ich glaube es wahrscheinlich gemacht zu haben¹⁾, dass die Einwohner der Pandscha-Landschaften noch vor verhältnissmässig kurzer Zeit, jedenfalls viel länger als andere iranische Stämme, dem Zoroastrianismus huldigten. Ich muss ferner gestehen, dass ich mich von dem indischen Ursprung des Awestä, trotzdem die gewichtigsten Stimmen sich dafür entscheiden, nicht überzeugen kann. Damit eröffnet sich uns für die Galtchas eine neue und anziehende Perspektive. Gewiss ist in deren Cultur, Sitten und Bräuchen noch manch altiranisches Gut, mancher Ueberrest aus der Awestäepoche erhalten. Es ist nur nothwendig, dass ein künftiger Reisender sein Augenmerk den charakteristischen und massgebenden Punkten des Culturlebens zuwendet. Im socialen Leben müsste vornehmlich die Form der Niederlassung ins Auge gefasst werden, namentlich, ob eine Neigung zum Zusammenleben verwandter Familien zu Tage tritt. Im häuslichen Leben wäre zuvörderst die Behandlung des Feuers und des Wassers, Bestattungs- und Hochzeitsgebräuche zu beachten. Ist z. B. Blutsverwandtschaft üblich oder nicht? Charakteristisch ist ferner die Geltung und Würdigung der Hausthiere, vor allem des Hundes. Ist dieser bei den Galtchas ebenso verachtet wie bei den ganz mohammedanisirten Tadschiks des Zweistromlandes? Endlich liesse sich vielleicht doch noch irgend eine positive Tradition über die Herrschaft des Zoroastrianismus am oberen Oxus und über seine Verdrängung durch den Islam auffinden.

Ich habe eine Reihe solcher Fragen an Herrn Hofrath Regel gestellt, ehe derselbe aus Täschkent nach Schugnan aufbrach. Wollen wir hoffen, dass auch in dieser Hinsicht seine Forschungsreise von Erfolg gekrönt ist, damit die ethnographische Erforschung der Pämirk mit der geographischen einigermassen gleichen Schritt halten möge.

Neustadt a/H., Rheinfalz.

Wilhelm Geiger.

1) *Ostiranische Cultur* 175.

Alfred Hillebrandt, Das altindische Neu- und Vollmondsopfer in seiner einfachsten Form mit Benutzung handschriftlicher Quellen dargestellt. Jena, Gustav Fischer 1879 (XVII und 199 S. 8.)

Diese Schrift will zunächst nur das Opfer nach den Quellen darstellen, nicht weitere Untersuchungen daran knüpfen. Aber als letzter Zweck aller derartiger Arbeiten wird in der Vorrede der hingestellt, das den vedischen Liedern zu Grunde liegende Ritual zu ermitteln, da dort auch auf das Opfer bezügliche Stellen nicht in klaren Worten über dasselbe Auskunft geben, sondern dichterische Umschreibungen bieten, deren eigentlicher Sinn, wie der Verfasser meint, nur durch die Kenntniss des spätern Systems zu finden ist. Ob dies Ziel auf dem vom Verf. eingeschlagenen Wege zu erreichen ist, kann zweifelhaft sein. Durch Vergleichung der verschiedenen Darstellungen in den einzelnen Sütren wird wenigstens das eine festgestellt, dass allen eine völlig entwickelte Form der Neu- und Vollmondsopfer zu Grunde liegt, da sie sämtlich in allen Hauptsachen übereinstimmen. Es ist dadurch das Resultat gewonnen, dass die Ausbildung des Rituals früher vollendet ist, als die Abfassung der Sütren; es beweist dies aber natürlich nichts für die Zeit, in welcher die vedischen Lieder entstanden. Es ist kaum anzunehmen, dass zu dieser Zeit bereits ein so minutiös ausgearbeitetes Opferritual bestanden hat, wenn wir auch zugehen können, dass die Grundformen der einzelnen Opfer schon damals existirten; es ist dies ja bekanntlich durch die Vergleichung iranischer Gebräuche zu beweisen. Die weitere Ausbildung gehört aber jedenfalls einer späteren Zeit an. Es ist gefährlich und leicht irreführend, die Anschauungen und Gebräuche, die in der Brähmana- und Sūtra-Literatur herrschen, auch in den vedischen Liedern in möglichst entsprechender Gestalt wieder finden zu wollen. Da die Lieder zum grössten Theile zunächst nicht zur Verwendung bei Opferfesten und Opferhandlungen bestimmt waren und daher nur gelegentlich Andeutungen über Vorgänge beim Opfer geben, ist es vielleicht überhaupt unmöglich, jemals das zur Zeit ihrer Abfassung gebräuchliche Ritual zu reconstituiren. Wenn nun auch der vom Verfasser eingeschlagene Weg zu diesem Ziele nicht führt, ist das Buch doch sehr mit Freude zu begrüssen, da es auf einem der schwierigsten und undankbarsten Gebiete der indischen Philologie sich bewegt und nach seiner ganzen Art und Anlage geeignet ist, für das Studium dieser Seite des indischen Lebens eine wesentliche Hilfe zu gewähren, namentlich auch einzuführen in das Verständniss der Brähmana. Es ist besonders dankenswerth, dass der Verf. sich nicht gescheut hat, seine Thätigkeit gerade diesem Gebiete zuzuwenden, auf welchem er wohl am wenigsten auf allgemeinen Beifall, ja auf allgemeines Verständniss rechnen konnte. Der grossen Mehrzahl derer, die Sanskrit nur aus sprachlichem oder auch religionsgeschichtlichem Interesse studiren,

wird es immer weit abliegen, sich mit der Technik des indischen Opfers vertraut zu machen. Dagegen ist es für die Kenntniss indischen Lebens unumgänglich nothwendig, auch diese Seite desselben, die ja bei den Indern eine Bedeutung gehabt hat, wie fast bei keinem andern Volke, gründlich zu erforschen; allen denen, die diesen Zweck verfolgen, wird das Buch ein unentbehrliches Hilfsmittel sein. Es wäre nur zu wünschen, dass nach und nach auch die übrigen Formen des Opfers, namentlich das Somaopfer, in ebenso übersichtlichen Bearbeitungen zugänglich gemacht würden; es wird dann, wenn wir einen vollständigen Ueberblick über das gesammte Opferwesen der Inder haben, dasselbe auch in weiteren Kreisen Interesse finden, da ja Auffassung und Art des Opfers bei den verschiedenen Völkern für die Religionsgeschichte von grösster Wichtigkeit ist. Auch die rein technischen Vorschriften für das Opfer sind dabei nicht gleichgültig: bei allen Völkern, bei denen das Opfer im religiösen Leben eine besondere Rolle spielt — und das ist der Fall bei allen auf höherer Stufe der Entwicklung stehenden Religionen — sehen wir, dass auf seine Ausbildung besondere Sorgfalt und grosser Scharfsinn verwendet ist. Eine Vergleichung auch der einzelnen Opfergebräuche bei verschiedenen Völkern wird gewiss zu interessanten Resultaten führen. Einstweilen ist die vorliegende Schrift als ein Anfang zu einer umfassenden Bearbeitung des gesammten Opferwesens mit Freude zu begrüssen. Die Schwierigkeiten die sich gerade auf diesem Gebiete auf Schritt und Tritt der Forschung entgegenstellen, sind sehr bedeutende, und die allgemein zugänglichen Hilfsmittel nicht ausreichend, sie zu überwinden. Die vorliegende Schrift ist jedenfalls als ein gelungener Versuch zu bezeichnen, ein Stück des Opferrituals übersichtlich in seinem Verlaufe darzustellen, wir erhalten wirklich ein deutliches Bild von der darin geschilderten Opferhandlung. Einrichtung und Ausstattung des Buches sind ganz dazu geeignet, eine leichte Uebersicht zu gewähren. Besonders dankenswerth ist auch die am Schlusse angefügte Beschreibung der Art, wie der Opferplatz zu construiren war, und die Abbildung desselben.

B. Lindner.

Christian Bartholomae, Arische Forschungen. Erstes Heft.
Halle, Niemeyer 1882 (VIII und 178 S. 8.).

Das Buch zerfällt in zwei Haupttheile einen grammatischen und einen exegetischen. Im ersten finden wir zunächst eine Abhandlung über die arische Vertretung von Media aspirata + t und + s, in welcher der Verf. nachzuweisen sucht, dass die Form, wie wir sie in Sanskrit haben, die ursprüngliche ist, wonach gh + t zu gdh, dh + t zu ddh, bh + t zu bdh wird. Auch im Iranischen finden sich davon noch einzelne Spuren, namentlich beruft sich der

Verf. auf Zend *dughedha*, im Gāthādialect *dugedā* (Tochter); beide Formen sind aus ursprünglichem *dukhtā* nicht zu erklären, wohl aber aus einer Grundform *dugdhā*. Ebenso musste *gh + s* zu *gzh*, *dh + s* zu *dzh*, *bh + s* zu *bzh* werden, dafür ist aber im Sanskrit *ksh*, *ts* und *ps* eingetreten; im Zend finden wir *ghz*, und *wz* als Vertreter der ursprünglichen Lautgruppe. Der zweite Aufsatz beschäftigt sich mit der Flexion der Nominalstämme auf *r*, *n*, *m*, *i* und *u* (oder *y* und *v*, wie der Verfasser dieselben ansetzt), es wird darin nachzuweisen gesucht, dass dieselbe eine völlig übereinstimmende ist: dass bei allen eine dreifache Stammabstufung sich zeigt, ein starker mittlerer und schwacher Stamm (*ā + Stammanslaut*, *a + St.*, Verlust des *a*). Gegen Einzelheiten der Ausführung lässt sich in beiden Abhandlungen manche Einwendung machen, doch scheint Ref. das Gesamtergebniss richtig zu sein. Besonders beachtenswerth ist die Note auf S. 49 f., welche über die Schreibung der Zischlaute und des *h* im Avesta handelt; die Herausgeber sind hierin leider ziemlich willkürlich verfahren, sodass aus den Ausgaben ein richtiges Bild des Verhältnisses derselben nicht zu gewinnen ist. — Der zweite Haupttheil giebt die Uebersetzung zweier *Yāsts* (19 oder *Zamyād-Yāst* und 1 oder *Ormazd-Yāst*) nach dem metrisch reconstruirten Text. Nachdem man auf Roth's Anregung hin angefangen hat, auch das jüngere Avesta in Bezug auf das Metrum zu untersuchen, und das Resultat gefunden hat, dass dasselbe zum grossen Theile in Versen abgefasst gewesen ist, die nur durch die spätere Redaction vielfach zerstört und unkenntlich gemacht sind, ist die Metrik ein unentbehrliches Hilfsmittel für die Herstellung des richtigen Textes und damit auch für die Uebersetzung geworden. Auch sprachlich haben wir derselben bedeutende Resultate zu verdanken. Es ist daher von grösster Wichtigkeit für die iranische Philologie und damit für die Sprachwissenschaft, dass nach und nach alle metrischen Stücke des jüngeren Avesta in ihrer alten echten Gestalt wieder hergestellt werden, man kann sich jetzt nicht mehr begnügen mit dem Text, der der letzten Redaction seine Entstehung verdankt. Dazu ist auch die vorliegende Abhandlung ein Beitrag. Die *Yāsts* sind von besonderer Bedeutung, da wir aus ihnen den Volksglauben der Parsen kennen lernen, der eine grosse Anzahl von mythologischen Vorstellungen enthält, die in den Gāthā's ganz fehlen, sich aber mit den Vorstellungen der vedischen Inder vollständig decken. Religionsgeschichtlich hat der 19. *Yāst* grosse Bedeutung, da wir in ihm die Lehre von der Auferstehung der Todten auch für die Zeit des Avesta bezeugt haben, somit die Bestätigung der Darstellung des Bundehesh als einer wesentlich auf echt parsischen Anschauungen beruhenden, nicht etwa auf christliche Einflüsse zurückzuführenden.

B. Lindner.

Die sogenannte Theologie des Aristoteles. Aus Arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben von Fr. Dieterici. Leipzig 1882. 8.

Es giebt vielleicht kein Gebiet der Wissenschaft, das, nach Auffassung der Araber, Aristoteles nicht betreten und nicht durchforscht hätte. So gross war ihre Achtung vor dem gewaltigen Geiste des Griechischen Philosophen, seit sie im 8. Jahrh. unserer Zeitrechnung Bekanntschaft mit seinen Werken zu machen angefangen hatten, dass sie nicht bloss seine Schriften, so weit sie deren habhaft werden konnten, eifrig studirten, sondern auch gern die Abfassung von Werken, die sich durch Tiefe der Gedanken, umfangreiches Wissen, Höhe des Standpunktes und scharfen Blick in geheimnissvolle Welten auszeichneten und deren Verf. unbekannt waren, ihm zuschrieben. Sein Einfluss auf Alle, die sich mit Philosophie abgaben, verstand sich ohne Weiteres; er wurde aber auch da gesucht, wo das verständige Denken aufhörte und nur ein Spiel mit wirren Gedanken und wahnwitzigen Einfällen getrieben wurde, wie in der Geheimlehre der Zahlen und Buchstaben; oder selbst da, wo der phantasievolle Dichter auf Grund seiner Lebenserfahrungen und eigenen Nachdenkens sich in Abstractionen und allgemeinen Wahrheiten geäussert hatte.

So kann es nicht Wunder nehmen, dass auch ein Werk, welches über die Seele und über ihr Wesen und über ihr Verhältniss zu dem Geist und den Dingen in tief sinnigen Betrachtungen sich ergeht, dem Aristoteles als Urheber zugeschrieben worden ist, obgleich es ein neuplatonisches Werk ist. Denn das ist die *Ufulugiä* (Theologia), um die es sich hier handelt, ohne allen Zweifel: in ihr wird die Entwicklung aller Dinge vom ewigen Sein des Geistigen an bis zum Werden des Vergänglichen durch die Stufenleiter der Emanation von Gott zum Geist, vom Geist zur Seele, von der Seele zur Natur, von der Natur zu den Dingen, erklärt. Von diesem Standpunkt aus wird übrigens in aristotelischer Weise philosophirt. Die Bewegung bedingt die Entwicklung; die ruhende Kraft wird zur wirklichen That und strebt dem Endziel (إتقلاسي, *entelechia*) zu. Wie es denn auch am Ende der 3. Untersuchung (S. 11) heisst: die Seele ist Entelechie des Körpers, aber nicht so, dass sie vollkommen, wie das natürliche geschaffene Vollkommene wäre, sondern sie ist vollkommen (an sich) und zugleich schöpferisch, d. h. sie schafft das Vollkommene; und in diesem Sinne sagt man: sie ist die [Vervollkommnung d. h.] Endform des natürlichen mit Werkzeugen versehenen, lebensvollen und kräftigen Körpers.

Das Werk zerfällt in 10 Abschnitte oder Untersuchungen (مهم und auch معقنة genannt), die aber nicht alle besondere Ueberschriften tragen. Sie handeln von der Seele, dem Geist, der All-

seele, Vernunft- und Thierseele, Wachstumsseele, Natur, Substanz der Seele, Erhabenheit und Schönheit der Welt des Geistes, vom Schöpfer und dem was er schafft und in welchem Verhältnisse die Dinge zu ihm stehen; von den Sternen und ihrer Stellung zwischen Schöpfer und Schöpfung; von der erhabenen Seele; vom Feuer; von der vernünftigen unsterblichen Seele; von der Grundursache und den daraus entstammenden Dingen. — Alle diese Themata werden in einer grossen Menge von Einzelerörterungen, über welche das Register S. IV—IX, Auskunft ertheilt, ausführlich behandelt. So schwierig der Gegenstand an sich auch ist, so lässt die Darstellung nirgends die nöthige Klarheit vermissen; sie ist stets interessant und nimmt nicht selten einen poetischen Flug. Die Sprache ist einfach, bisweilen gedrungen, fast überall aber von einer Gewandtheit, dass man beinahe vergisst, eine Uebersetzung aus einer in jeder Hinsicht grundverschiedenen Sprache vor Augen zu haben.

Aus welcher Zeit das Griechische Original stamme, lässt sich vielleicht überhaupt nicht mit Sicherheit angeben; in der Ueberschrift unseres Werkes ist es dem Aristoteles beigelegt, mit dem Zusatz: commentirt von Porphyrius dem Tyrier. Es ist aber wahrscheinlich, dass der Verf. aus der Schule Plotins hervorgegangen und um 250 nach Chr. gelebt und dass Porphyrius das Werk desselben um 280 mit Erläuterungen versehen habe. Den obigen Zusatz in Frage zu ziehen sehe ich keinen Grund. Uebersetzt ins Arabische ist es, wie aus der Ueberschrift weiter erhellt, von einem auch sonst als Uebersetzer griechischer Werke genannten 'Abd el masih ben 'abdallah nā'ima elhimci (auch bloss Ennā'imi). Dieser lebte um 800 n. Chr. und sein Werk ist dann etwa um 840 von Ja'qub ben ishaq elkindi für Ahmed, den Sohn des Chalifen Elmo'ta'ım, berichtigt oder vielleicht in eine etwas andere Ordnung gebracht worden.

Aus dieser Notiz ersieht man, dass die philosophischen Studien nach Anleitung der Griechischen Originale, auch speciell des Aristoteles, an dem Abbäsidenhofe von Bagdad schon früh Anerkennung und Pflege gefunden haben und es muss im 9. und 10. Jahrh. unserer Zeitrechnung eine grössere Regsamkeit und Bethheiligung der Gebildeten und Gelehrten auf diesen Gebieten stattgefunden haben, als in der Regel angenommen wird und als sich mit Beweisstellen vielleicht erweisen lässt. Zwischen unserem Werke und der grossen philosophischen Encyclopädie der Ikhwān eşşafā (Lanternen Brüder) liegt etwas über 1 Jahrhundert: in diesem Zeitraum ist eine so grosse Menge geistiger Denkarbeit verrichtet, dass man sagen kann, es giebt keine Frage auf philosophischem, theologischem, physikalischem Gebiet, die nicht gründlich erörtert oder doch wenigstens aufgeworfen worden wäre. Das staunenswerthe Werk der Lanternen Brüder am Ende dieses Zeitraums pflichtet doch, bei aller Selbstständigkeit, im Ganzen nur die Früchte der Geistesarbeit der früheren

Denker, und auch unser Buch ist ohne Frage als Vorläufer und als eine der Quellen jenes Werkes zu betrachten: wie es denn auch ausdrücklich die schöne Vision unserer Theologie S. 8. — die Versenkung des Geistes in das Reich der stofflosen Formen — citirt und ausschreibt. Dass die Lanteren Brüder übrigens von den Grundanschauungen unseres Werkes vielfach abweichen, und z. B. die Stufenleiter der fünf Potenzen (Gott, Geist, Seele, Natur, Dinge) auf neun erweitern (Gott, Geist, Seele, idealer Stoff, wirklicher Stoff, Weltall, Natur, Elemente, Producte), ist bei ihrem Standpunkt begreiflich, da sie als Neupythagoräer die 9 Einer herausbringen wollten.

Dass das vorliegende Werk also für die Geschichte der Philosophie und für die Culturgeschichte der Araber von grossem Interesse und Werth sei, ist keine Frage: es ist aber auch für die Philologie wichtig, weil es ein im Griechischen verloren gegangenes Werk uns in Arabischer Umschreibung — sei es Uebersetzung sei es Uebersetzung — vorführt; es hat endlich schon deshalb Bedeutung, weil es das älteste der uns bekannten und veröffentlichten philosophischen Werke der Araber ist.

Zu dem lebhaftesten Danke sind wir daher Hrn. Prof. Dieterici für die Mühe und Sorgfalt, welche er der Herausgabe dieses Werkes gewidmet hat, verbunden. Kein Arabist war dazu so geeignet wie er, Niemand besser zu der schwierigen Aufgabe vorbereitet. Seit Decennien bewegen sich seine Arabischen Studien auf den Gebieten der Culturgeschichte und der Philosophie; es ist bekannt, mit welcher Hingebung und Unverdrossenheit er sich mit den Anschauungen der Lanteren Brüder, welche die philosophischen Ansichten ihrer Vorgänger mit den eigenen Ergebnissen ihrer Speculation in einem grossartigen das ganze Gebiet umfassenden Gemälde zusammengestellt haben, vertraut gemacht hat, und zu meiner grössten Freude stellt uns die Vorrede in Aussicht, dass er in kurzer Zeit die wichtigsten Abhandlungen derselben im Text erscheinen lassen wird. Durch diese Studien, für welche bisher leider Wenige etwas anderes als Gleichgültigkeit gezeigt haben, ist der Herausgeber für die Bearbeitung dieses vorliegenden, allerdings schwierigeren, Werkes aufs Beste vorbereitet worden. Die Schwierigkeit liegt nicht so sehr darin, dass hier eine durch das Griechische Original etwas behinderte Darstellungsweise stattfindet — so sehr ihre Knappheit auch gegen die behäbige Breite und die fast gemüthliche Deutlichkeit des Ausdrucks der Lanteren Brüder absticht —, sondern darin, dass der Herausgeber den den philosophischen Ausdrücken und Erörterungen zu Grunde liegenden griechischen Text nach Möglichkeit ausfindig zu machen sich hat angelegen sein lassen müssen. Dazu aber war ein gründliches Studium sowohl des Aristoteles als auch der Neoplatoniker erforderlich — und diese schwierige Nebenarbeit ist schon an sich verdienstlich: wer könnte und möchte sie ihm nachmachen? Was ihm endlich die Arbeit sehr erschwert hat, war der ungenügende

Handschriften-Apparat darn. Von den 3 Handschriften, die er in seiner Vorrede aufzählt, ist die dritte nicht zu rechnen: diese Art schön geschriebener ganz moderner Abschriften von Leuten ohne entfernte Kenntniss des Faches, die auf Gerathewohl die Züge der Wörter, die sie nicht verstehen, nachmalen, schaden mehr als sie nützen. Bleiben 2 Handschriften übrig, von denen eigentlich nur die Berliner in Betracht kommt; mit ihrer kleinen persischen Schrift aber, die der Misslesung so leicht unterliegt, und mit den Wurmstichen, die den Text recht oft beschädigen, bot sie des Bedenklichen sehr viel. Um so mehr freue ich mich, es aussprechen zu können, dass der Herausgeber trotz alledem einen durchaus verständlichen, richtigen und lückenlosen Text hergestellt hat, den er auch durch Vocalisation an manchen Stellen dem Verständnis noch näher gerückt hat. Wie aus dem Schluss seiner kurzen aber gehaltreichen Vorrede, in welcher er über dies Werk und Stellung und Bedeutung desselben dankenswerthe Auskunft giebt, hervorgeht, haben wir eine deutsche Uebersetzung des arabischen Textes von ihm zu erwarten. Sie wird ein neues Verdienst sein, das sich Dieterici um die arabischen Studien erwirbt: denn zu wünschen ist wenigstens, dass dieselben nicht in einseitigen und beschränkten Richtungen verharren, sondern sich denjenigen Gebieten zuwenden, deren Pflege die Araber zu einem in der Culturgeschichte bedeutenden Factor gemacht hat.

Greifswald.

W. Ahlwardt.

Persian Poetry for English Readers: being specimens of six of the greatest classical poets of Persia: Ferdusi, Nizami, Sa'adi, Jeld-ad-din Rumi, Hafiz, and Jami. With Biographical notices and notes. By S. Robinson. Printed for private circulation. 1882. — (XVI und 646 Seiten 8.).

Dieses in dreihundert Exemplaren gedruckte und nicht für den Buchhandel bestimmte Werk verdient als Denkmal einer seltenen Hingebung an das Studium der persischen Poesie auch in dieser Zeitschrift rühmliche Erwähnung. Es besteht aus einer Sammlung von einzelnen Darstellungen über die im Titel genannten sechs grossen Dichter Persiens und kann als Chrestomathie der persischen poetischen Literatur bezeichnet werden, welche zwar nur auf die hervorragendsten Träger dieser Literatur sich erstreckt, aber von diesen um so ausführlichere Proben bieten kann. Alle diese Darstellungen, bis auf die über Gelaeddin Rumi, die neu hinzukam, sind in den siebziger Jahren auch einzeln erschienen, und haben dem Namen Samuel Robinson's, der aber auf jenen Einzelausgaben nur mit den Anfangsbuchstaben kenntlich gemacht war, als dem

eines berühmten Dolmetschers morgenländischer Dichtung für englische Leser in England verdiente Anerkennung gebracht. Aber der älteste Bestandtheil der vorliegenden Sammlung, die Schrift über Firdösi, stammt in ihrer ersten Bearbeitung aus dem Jahre 1823, in welchem sie in den Publicationen der Literary and Philosophical Society von Manchester erschien. Der Verfasser, der als hoher Achtaiger in Wilmslow bei Manchester eines rüstigen und arbeitsamen Alters sich erfreut, feiert demnach mit seinem Werke das seltene Fest eines sechzigjährigen Schriftstellerjubiläums. In der That ward er, seinem Berufe nach nicht Orientalist, schon in frühen Jahren, wie er im Vorworte erzählt, durch die Lectüre des Lebens von W. Jones und seiner Abhandlungen über asiatische Poesie, mit Neigung für die orientalische, besonders persische Dichtkunst erfüllt und zur Erlernung besonders des Persischen angeeifert. So konnte der Verfasser in seinen Arbeiten auch dort, wo er für seinen Gegenstand die Werke Anderer benützte, stets das Original zu Rathe ziehen und dadurch seine in Prosa gegebenen Uebersetzungen möglichst genau und correct herstellen. — Um eine Vorstellung von dieser in ihrer Art einzigen Sammlung zu bieten, folge hier nur noch eine Angabe des Inhaltes ihrer einzelnen Theile. Im ersten (S. 5—102) wird nach einer Darstellung von Firdösi's Leben und einer Charakterisirung seiner Schriften, eine Reihe von Episoden des Schahname theils durch Uebersetzung theils durch Skizzirung des Inhaltes vorgeführt. — Das zweite Stück der Sammlung (S. 103—244) ist die Uebersetzung meiner Doppelabhandlung: „Leben und Werke Nizami's und der zweite Theil des Nizami'schen Alexanderbuches“ (Leipzig, Engelmann 1872), mit Weglassung der Anmerkungen und der persischen Texte und Hinzufügung zweier Stücke aus dem ersten Theile des Alexanderbuches. — Von Sa'di (S. 245—366) werden seine beiden Hauptwerke, Bostän und Gulistän in zahlreichen Auszügen gegeben, sowie auch eine kleine Notiz über sein Leben. Zum Bostän benützte Robinson auch die Uebersetzung Graf's. — Gelaeddin Rumi (S. 367—382) ist nur mit einigen Stücken aus dem Mesnevi vertreten, denen eine kurze Biographie vorangeht. — Von Hafiz (S. 383—508) übersetzt R., nach einer längeren Einleitung, hundert Ghazelen, wobei er namentlich die Ausgabe und Uebersetzung von Rosenzweig benützte. — Ebenfalls nach Rosenzweig's Bearbeitung wird im letzten Theile (S. 509—642) eine auszugsweise Uebersetzung von Gami's Jussuf und Zuleicha geboten, aber stets, wie in den übrigen Arbeiten, mit sorgfältigem Zurückgehen auf das Original. Ich bemerke noch, dass die einzelnen Theile der Sammlung auch mit den nöthigsten, auf Inhalt und Ausdruck sich beziehenden Noten versehen sind. Als bezeichnend für den des Deutschen, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, vollkommen kundigen Verfasser hebe ich eine dieser Noten hervor (S. 501), in welcher zu einer Hafiz'schen Stelle über den Morgenwind, den Kundebringenden, als Parallelen arabische und türkische

Verse citirt werden, dann eine schottische Ballade, endlich aus Schiller's Maria Stuart die Apostrophe der unglücklichen Königin an die „Wolken, die Segler der Lüfte“, — Am Schlusse des ganzen, mit ungewöhnlicher Eleganz ausgestatteten Bandes steht ein kleiner Excurs über den Sufismus von W. A. Clouston, dessen analoges Werk „Arabian Poetry for English Readers“ Robinson, wie wir am Schlusse der Vorrede lesen, die Anregung zur Herausgabe seiner eigenen Sammlung gegeben hat. Möge es dem greisen Verfasser gegönnt sein, sich seiner vereinigten literarischen Lebensarbeit und ihrer Aufnahme in dem engen Kreise, für den er sie bestimmt hat, noch lange zu erfreuen!

Dr. W. Bacher.

Berichtigungen zu Bd. XXXVI.

(Rehatssek, Orientalische Rüstungsstücke).

- S. 656 L. 24 zu lesen السلطان statt القطان
 S. 657 L. 12 zu lesen عربة statt عرب
 S. 657 L. 13 zu lesen نواب statt نواب
 S. 657 L. 22 und 23 zu lesen لم statt لم
 S. 657 L. 27 zu lesen نصر statt نصر

Babur und Abū'l-fazl.

Von

F. Teufel.

In Ilinskij's Ausgabe der Denkwürdigkeiten (Waqā'ir) Babur's folgt dem jäh abgebrochnen Texte auf S. ۴۴ Z. 8 — ۵۶ Z. 12 ein längeres, angeblich von Babur selbst herrührendes, Bruchstück, welches mit einer ausführlichen Schilderung der von Babur den indischen Rāg's bei Kānwāhah gelieferten Schlacht anhebt, darauf eine gedrängte Uebersicht der folgenden Ereignisse bis zum Schluss der Denkwürdigkeiten gibt und uns endlich einen Blick auf Babur's letzte Lebenstage thun lässt. In der von 'Abdu'l-raḥīm b. Bairam Chān gefertigten persischen Uebersetzung der Waqā'ir findet sich dieses Bruchstück nicht, es fehlt demnach auch in der auf 'Abdu'l-raḥīm's Arbeit fast ausschliesslich beruhenden englischen Uebersetzung von J. Leyden und W. Erskine; aber auch die von Mirzā Pajandah Ḥasan und Muḥammad Qalī gemeinschaftlich ausgeführte ältere persische Uebersetzung scheint dasselbe nicht zu enthalten, wie dies aus C. Rieu's Notiz über dieselbe catal. of the Pers. Mss. (II.) 799—800 sich mit ziemlicher Sicherheit entnehmen lässt. Dieser Umstand konnte Verdacht gegen die Echtheit jenes Fragment's erwecken: es zeigt dasselbe aber auch sprachlich eine ganz eigenartige Färbung, welche dem russischen Herausgeber nicht entging. „Dies Fragment“, so äussert sich derselbe Vorr. S. III Z. 7 u.—IV Z. 1 „ohne Anfang, unterscheidet sich etwas vom Babernamen im Stil und sogar in der Orthographie. Uebrigens konnte die Beschreibung der Schlacht mit den Radža's, welche einige schwülstige Ausdrücke enthält, von Baber selbst seinem Munkī Zafid-din gegeben worden sein, als Skizze für den wortreichen Firman¹⁾; ausserdem ist dies ganze Fragment aus der Person Baber's geschrieben, und daher entschieden seine Echtheit zu leugnen nicht möglich“. Diese Worte, welche zu weiterem Nachdenken anzuregen sehr geeignet

1) Ich folge hier wie im Vorhergehenden genau der Transcription des russischen Originals.

waren, hat der französische Uebersetzer, Prof. Pavet de Courteille, nicht beachtet oder nicht gekannt: da seine Arbeit auf der Angabe Iminskij's beruht, letzterer aber als einer der ersten Kenner des Osttürkischen mit Recht angesehen werden kann, dürfte dies einigermaßen befremden. So glaube ich nichts überflüssiges zu thun, wenn ich der Sache etwas näher trete und den fraglichen Abschnitt einer eingehenden Betrachtung unterwerfe: sollte sich als Resultat derselben die vollständige Werthlosigkeit des Untersuchungsobjects herausstellen, so möge man sich über die umfangreiche Beweisführung mit der Erwägung trösten, dass von dem dabei Bemerkten manches auch dem echten Bâbur zu Gute kommt.

Wenden wir uns zunächst zu der grösseren, ihrem wesentlichen Inhalte nach bereits im Körper der Denkwürdigkeiten enthaltenen Hälfte des gedachten Bruchstücks, so begegnen wir schon bei der zuerst sich aufdringenden Frage: was bezweckte eigentlich Bâbur mit seiner doppelten Erzählung der nämlichen Ereignisse? einem unlösbaren Räthsel; weitere Schwierigkeiten erwachsen aus näherem Eingehn auf den Inhalt.

Hinsichtlich des doppelten Schlachtberichts wird wohl Niemand Iminskij's oben beigebrachte Ansicht theilen: wenn Bâbur seinem redigewandten Secrutar bei Abfassung des officiellen Bulletin's an die Hand zu gehn für nöthig fand, so bedurfte es hierzu bloss einiger sachlichen Notizen, keineswegs aber eines umfangreichen, rhetorisch gehaltenen Aufsatzes, der die Aufgabe des Müsli auf die des Uebersetzer's in der Hauptsache beschränken musste. Eher könnten wir es verstehen, wenn Bâbur gewünscht hätte, neben dem in persischer Sprache verfassten prunkvollen Farmân noch eine der übrigen Haltungen des Werks mehr entsprechende Darstellung jenes glänzenden Sieges in schlichtem Türkisch seinen Denkwürdigkeiten beizugeben: doch da er S. ft. Z. 13—16 selbst erklärt, Saich Zam's Fathnâmah desshalb seinem eignen Werke unverkürzt einverleibt zu haben, weil dasselbe die Truppeneinstellungen und den Gang der Schlacht am vollkommensten zur Anschauung bringe, so entbehrt auch jene Annahme der inneren Begründung. Im Text der Denkwürdigkeiten selber konnte ein solcher hinterher verfasster zweiter Schlachtbericht zudem einen Platz nicht finden: soll Bâbur denselben etwa als blosse Stilübung entworfen haben? Doch entscheidend ist ein der osttürkischen Relation mit dem persischen Farmân und dessen Reflexen gemeinsamer Fehler, welcher nur aus dem Text Saich Zam's sich erklären lässt und so letzteren aufs bestimmteste als die Quelle der türkischen Version erweist. S. ft. Z. 5—11 steht nämlich eine Aufzählung der um Rânâ Sankâ vereinigten Râgâ's und ihrer Contingente: die Gesamtstärke der letzteren wird auf zweihundert und ein tausend ¹⁾ Mann angegeben: حصل بو

1) Nicht 200,000, wie Pavet de Courteille II, 443 hat

دیر کیم متخالف مینک اینکی لک کیشی کا قارقرار ایردی
 dieselbe beträgt aber nach den hier aufgeführten einzelnen Posten
 nur vier und achtzigtausend Mann. In der entsprechenden
 Stelle des persischen Siegesbulletin's S. Fir Z. 8—4 u. ist jene Liste
 etwas vollständiger, die Totalsumme (vorl. Z.) die nämliche: کد
 مجموع جمعیت آن مجبوران وادی سلامت و امنیت نظم بقاعدہ
 مستمرہ پیرکندہ و ولایت چند دولک و یک هزار باشد
 die einzelnen Posten ergeben indessen nicht zwei-, sondern einmal hundert-
 tausend und ein Tausend Pferde. Demnach ist bei Saich Zān statt
 یک zu schreiben یک, die Corruptel aber so zu interpretiren: in der
 Handschrift, auf welche unsre Ueberlieferung des Fārmān aus-
 schliesslich zurückgeht, vielleicht schon in der ersten dem Brouillon
 des Muḥṣṣat entnommenen Copie stand یک لک mit Auslassung der
 diakritischen Punkte von یک. Das so vernachlässigte یک find vor
 لک, von welchem es zumal im Taḥlīq- oder Naṣṭ'aliqung sich so
 gut wie garnicht abhob, leicht aus und ward im Glauben, dass es
 sich hier um die Gesamtstärke des ganzen indischen Heeres, nicht
 bloss der Contingente der Vassallen handle, durch دو ersetzt: so
 entstand die Vulgata دو لک, welche sich unbeschränkt in die per-

1) Nur der Calcuttaer Herausgeber von 'Abdu'l-ḥamid Lahūr's Badāsh-
 nāmāh, wo I, f. 8 Z. 11 u. — 7, Z. 4 u. der ganze Fārmā aufgenommen ist,
 hat, 8 ol, die Stelle mit einem Fragezeichen versehen: er hat also den Fehler
 wenigstens gemerkt. Ich kann hier nicht unterlassen, auf den dort gegebenen
 Text des Fārmānah als auf ein ganz vortreffliches Hilfsmittel zur Emendation
 dieses schwierigen Schriftstückes nachdrücklich hinzuweisen. Hat er auch mit
 der Kassar Ausgabe einige tieferliegende Verderbnisse gemein; sind nament-
 lich die mogolischen und türkischen Wörter, zumal die Eigennamen in letzterer
 natürlich durchgängig besser erhalten: im grossen und ganzen war der Schreiber
 des von 'Abdu'l-ḥamid benutzten Codex (wohl der persischen Uebersetzung) des
 feierlichen Praht der Rede, mit der Saich Zān seine Arbeit schmückte, um
 vieles besser gewachsen als der Tatar, dessen Copie die Kehr'sche Abschrift
 entstammt. Eine Stelle möge als Beweis genügen. Am Schluss des Fārmān

(S. Fir. Z. 8—10) liest man bei Hünshij: از عساکر اسلامی ہم کس ہم
 جانب کہ شتفتی در ہم کامی خود کامی را کشته یفتی و آردی
 بامی از عقب مان ہم چند نوع نمودی ہم قلم از فرمودہ
 محترم خلی نیافتی. Pavet de Courtaillé's vernünftige Uebersetzung
 der arg verwahrlosten zweiten Hälfte dieser Periode möge man bei ihm selbst
 (II, 391) nachlesen: es ist mit 'Abdu'l-ḥamid S. 7, zunächst کامی statt

sische Uebersetzung der Waqâi, die dem Fathnâmâh nahezu wörtlich nachgeschriebene Erzählung der Schlacht bei Abû'l-faiz (I. 1.4 Z. 7 u. ed. Calc.), sowie in alle anderen unmittelbaren oder mittelbaren Copieen des Farnâmâ, schliesslich auch in die uns beschäftigende osttürkische Fassung hinüberschleppte. Die so gewonnene Erkenntniss des wahren Zusammenhangs zwischen dem officiellen und dem Pseudo-Bâbur'schen Schlachtbericht bedarf weiterer Beweismittel nicht: ich übergehe daher an dieser Stelle einige Kleinigkeiten und werde nur über den unvollständigen, aus Bâbur S. 4. Z. 4—15 wörtlich erborgten Anfang S. 4. Z. 6—vorl. Z. weiter unten an geeigneter Stelle einige Worte beifügen.

Nicht besser steht es mit der summarischen Darstellung der Ereignisse von Rânâ Sankâ's Niederlage bis zur Flucht Biban's und Bâjazid's. Ganz unzulässig ist die von Pavet de Courteille II. 450 not. 1 geäusserte Meinung: Il semble que nous n'ayons ici qu'un brouillon ou des notes qui plus tard ont été mises au net, welcher Vermuthung auch Feer (*Revue critique* VIII. 2 p. 66) beizustimmen scheint: flüchtigen, zu weiterer Ausarbeitung bestimmten Notizen sehn diese, trotz ihrer Dürftigkeit mit rhetorischem Flitter reichlich ausgestatteten Seiten gewiss nicht gleich. Eben so wenig haben wir hier ein zusammenfassendes Memorial vor uns, durch welches etwa Bâbur einem in der Ferne weilenden Mitgliede des Hauses oder einem befreundeten Fürsten Kunde von den Begebnissen der letzten Jahre hätte geben wollen: dazu ist der Inhalt denn doch zu Arm-

مى كنى zu schreiben, das Folgende aber also herzustellen und zu übersetzen:

و اردوى نى از عقب منبرمان م چند کوچ نمودى عى قدى
und wie sehr das glorreiche Feld-
lager den Flüchtlingen nachtheilte, so traf es doch keinen Schritt breit ohne
einen zertretenen Grossen".

Das übrigens schon durch sorgfältige Ansehentung der bereits 1851 allgemein zugänglichen Quellen ein correcterer Text hätte erzielt werden können,

will ich an einem Beispiel zeigen. S. 4. Z. 3. steht: در غایت حرم را

و غایت حرم را مری داشتند; منظور داشتند

Die wahre Lesart zeigt eine hier offenbar nachgeahmte Stelle aus Šarâf-ad-dîn's Zafarnâmâh (Stewart, cat. of the lib. of Tipu Sultan p. 246 Z. 5) و غایت

حرم را خندق كند و مری و مندو مستحکم گردانیدند

منظور داشتند در غایت حرم را zu schreiben, و غایت حرم را

aber gleichwie als eine durch die Corruptel و غایت einerseits,

durch Verkennen der Bedeutung von را anderseits, herbeigeführte Interpolation zu tilgen.

lich, anderer Bedenken zu geschweigen. Es finden sich in diesem Abschnitt aber auch Nachrichten, welche in dem Waqai theils ganz fehlen, theils in anderer, glaubwürdigerer und nachgemessener Fassung dort vorliegen und so der Annahme, als könne diese fragwürdige Partie doch irgendwie von Babur herrühren, vollends allen Boden entziehen. Dahin gehört die phantastische Erzählung von Bānā Sankā's Ende (S. c. Z. 8—13), welche das Gepräge lügenhafter Erfindung an der Stirne trägt; dahin die Behauptung, dass Biban und Bajaid in offener Feldschlacht besiegt worden seien (S. c. Z. 4), während aus S. f) deutlich erhellt, dass nur die Avantgarde der Rebellen von Baqi-Bik geworfen wurde, die Hauptmacht derselben aber bei Annäherung der Kaiserlichen ohne Kampf entwich; dahin auch wohl die ungeschickte Recapitulation des Briefs Babur's an Humajūn (S. d. Z. 14—Z. 6 u. verglichen mit f. c. Z. 3 u.—f. c. Z. 9), welche dem verständigen Briefsteller am wenigsten zugemuthet werden darf. Mit einem Wort: wir besitzen in diesem Machwerk die Arbeit eines mittelmässigen Compiler's, nicht aber diejenige des Autor's der Waqai'.

Es erübrigt nun noch, die bloss in diesem Appendix erhaltne Notiz über Babur's letzte Krankheit (S. d. Z. 6 bis Schluss) auf ihre Echtheit hin zu prüfen. Ich will hier von der Wahrscheinlichkeit der dort erzählten Geschichte zunächst ganz absehn: aber wer kann im Ernste glauben, dass Babur, von jähem Zusammenbruch seiner Kräfte überrascht und auf's Krankenzimmer hingestreckt (S. d. Z. 7, 8), noch Lust und Fälligkeit gehabt habe, nicht nur von Humajūn's Besuch, sowie dessen und seiner eignen Erkrankung, sondern auch von Sultan Sa'id Chan's Angriff auf Badachsan und den darauf folgenden Unterhandlungen eine ausführliche Relation zu Papier zu bringen? Credat Iudaeus Apella! Dazu kommt aber noch ein weiterer, sehr beachtenswerther Umstand. Babur pflegt bekanntlich in seinen Denkwürdigkeiten das Datum der einzelnen Ereignisse ausserordentlich genau anzugeben, und diese Sorgfalt steigert sich in der zweiten, die indischen Feldzüge behandelnden Hälfte seines Werks noch um ein Bedeutendes, sodass diese Partie theilweise das Aussehn eines Tagebuch's gewährt. In diesem letzten Abschnitt nun fehlen die Data ganz: selbst ein so hochbedeutendes Ereigniss wie die Bestätigung Humajūn's als Thronerben, sowie die demselben dargebrachte Huldigung der Grossen (S. d. Z. 8—12) ist durch ein Datum nicht markirt. Ist so die Autorschaft Babur's durch die gegebne Situation wie durch die Fassung des Berichts ein Ding der Unmöglichkeit, so ist sie es nicht minder durch dessen Inhalt. Wie oberflächlich die Ereignisse von Badachsan hier erzählt sind, mag die Vergleichung mit Muhammad Haidar's Darstellung bei Erskine (Hist. of India under Baber and Humayun I. 509—512) lehren: doch lege ich darauf hier keinen Werth: namentlich die

Motive, welche den Chän von Kâšgar zu seinem Angriff bewogen, mussten dem Verfasser des *Târich-i Râhid* besser bekannt sein als dem Hof zu Agrah: das entscheidende Moment liegt vielmehr in dem durchaus romanhaften Charakter der hier gegebenen Erzählung von Bâbur's letzter Krankheit und den unmittelbar vorhergehenden Begebenheiten. Schon die unbezwingliche Sehnsucht, welche Humâjûn so plötzlich an seines Vater's Seite soll geführt haben, erscheint im Hinblick auf S. for Z. 3—5 ¹⁾ mehr als verdächtig; Bâbur's überschwängliche Aeusserungen über seines Sohnes gesellschaftliche Talente (S. o. Z. 7 u.) machen einen fast kindischen Eindruck; die Gefühlsüberspannung endlich und der Aberglaube, welche des Vaters Selbstaufopferung und damit die Katastrophe herbeigeführt haben sollen, scheinen selbst bei Berücksichtigung der wenigen von Bâbur in dieser Hinsicht bekannten Züge durchaus unglaublich. Die ganze Erzählung macht den Eindruck einer aus Hofkreisen stammenden, tendenziös aufgeputzten Anekdote. Wie einfach und natürlich ist die Darstellung bei Faristah (transl. by Briggs, II. 64): „during the year 936, in the month of Rujub, Baber fell sick and his disorder daily gaining ground in spite of the power of medicine, he recalled his son, Prince Hoomayun, who was then besieging the fort of Kalunjur, and appointed him his successor. On Monday, the 5th of Jumada-ul-Awul, in the year 937, Babur Padshah died“. Ich weiss zwar wohl, dass Brigg's Uebersetzung unvollständig und nicht immer zuverlässig ist, doch die wesentlichen Züge wird sie nicht verwischt haben: es ist mir auch keineswegs unbekannt, dass die Belagerung von Kâšgar durch Humâjûn von beinahe allen Quellen erst nach des letzteren Regierungsantritt angesetzt wird (vgl. Abû'l-faiz, Akbarnâmâh I. 177. Bada'uni, Muntachab I. 177. Nizâm-ud-din Ahmad, Tabaqât-i Akbari bei Elliot, hist. of India V. 189. Erskine, II. 9. 183), allein aus dem Wortlaut der Uebersetzung lässt sich auch sonst ein bestimmtes Bild jener Expedition nicht gewinnen und die Vermuthung liegt nahe, dass Humâjûn nach seines Vater's Tode mit der Blokirkung besagter Feste bloss ein schon früher begonnenes Werk wieder aufgenommen habe. Doch diese Frage weiter zu verfolgen ist hier der Ort nicht. In der Hauptsache mit Faristah übereinstimmend spricht von Babur's Hinscheiden Ahmad Jâdgâr im *Târich-i Salâtîn-i Afâganah* (bei Elliot, V. 43): bei der sonstigen Weise dieses Schriftstellers welche auch in der von Elliot a. a. O. p. 42 übersetzten Anekdote deutlich genug sich offenbart, könnte dies in mehr als einer Hinsicht verwunderlich

¹⁾ Beiläufig sei bemerkt, dass in der angezogenen Passage der *Waqâf* Z. 5 *مونداق بولورمو* nicht heisst: Les choses se sont-elles passées ainsi, un min (P. de C. H. 365): dann müsste stehen *مونداق بولورمو*, sondern: geht das an?

erscheinen. Jedenfalls gestattet uns dieser Umstand einen sichern Schluss auf die geringe Verbreitung der bei Pseudo-Bâbur vorliegenden Version.

Ich glaube im Vorhergehenden die aus dem Inhalt des fraglichen Bruchstück's für kritische Würdigung desselben sich ergebenden Gesichtspunkte genügend hervorgehoben zu haben: es erübrigt nun noch auf die Form etwas näher einzugehen und an der Hand sprachlicher Argumente den Nachweis der Unechtheit zu führen.

Denn die Sprache dieses Abschnitts ist diejenige Bâbur's nicht. Wortschatz, Phraseologie, Orthographie, Wortfügung, die ganze Compositionsweise, alles weist auf einen andern Verfasser. Für eine Reihe von Begriffen erscheinen hier andre Bezeichnungen, zum Theil durch Wörter welche auch in andrer Bedeutung bei Bâbur nicht vorkommen; die Phraseologie scheint ein Gemisch von gut türkischen und halbbarbarischen oder aus dem Persischen wörtlich übersetzten Redensarten; die Schreibung gewisser Wörter ist consequent eine andre als in den Waqâ'î; die syntaktischen Verhältnisse weichen zumal im Gebrauch der Casus und der Umstandssätze von Bâbur's Sprachgebrauch merklich ab; endlich lässt die ganze Haltung der Rede eine rhetorisirende Richtung nicht verkennen, welche zu Bâbur's schlichter, mündlicher Ausdrucksweise wenig stimmt. Man vergleiche doch nur die knappe, durchsichtige Darstellung der Schlacht bei Pânipat in den Waqâ'î mit derjenigen der Schlacht bei Kânwâhah im Appendix und lese dann die Anmerkung, mit welcher Pavet de Courteille seine Uebersetzung des letzteren einleitet (II. 453); gewiss wird Jeder mit Bedauern die wunderliche Täuschung wahrnehmen, welche das Verurtheil einem so wackern Gelehrten und tüchtigen Kenner Bâbur's bereitet hat. Doch ich muss die ganze Partie etwas genauer durchnehmen, um das gefällte Verdammungs-urtheil im einzelnen zu begründen; wenn ich gelegentlich zur Verbesserung und Erklärung des Textes etwas beizutragen versuche, wird die kleine Abschweifung vom eigentlichen Ziel der Untersuchung hoffentlich nicht unwillkommen sein.

S. ۴۴۶ vorl. Z. ۴۶۰ Z. 1. قول و قشون. *Gewalthaufen und Geschwader**, (nicht „bataillons“ (P. de C. 444)) findet sich so verbunden nie bei Bâbur: dieser hätte einfach gesagt چیک.

Ebd. بیای ایلکاری قویدی in diesem Zusammenhang abgeschmackte Uebersetzung des persischen نهید. *بیای* Uebersetzung des persischen نهید.

S. ۴۶۰ Z. 1. ۴۶۸ Z. 8 u. *da, well**, vgl. نیکوچویم. S. ۴۶۸ Z. 7 u. Bâbur gebraucht in diesem Sinne bloss چویم oder چون (چونکہ). *wenn** z. B. im Mubîn, Berezin, chrestom.

turque L 261 Z. 4¹⁾): dagegen نیچوک کیم, wie* Wsq. fœc Z. 1. Muh. a. a. O. 231 Z. 11.

Z. 2 کذاری سی, کیم جای و اوقات کذوسی بولغای 2 statt کذوسی. Die seltsame Phrase soll wohl bedeuten: welche bereits früher erprobt worden, Dienste geleistet hatten; wie Bâbur in solchem Falle sich ausdrückt, lehren Stellen wie S. 14 Z. 5 u. عسکری S. ۴۸* Z. 6 u. نینک اول ایش کورکاتی ایدی.

Z. 3 کوبینجی der grössere Theil, die Mehrzahl*, falsch nach stehendem Sprachgebrauch. Die wahre Bedeutung zeigt Bâbur S. ۱۱۱ Z. 1 بلنک اینغ یورور ایدیم (ل. کوبینجی), meistens ging ich haarfuss. Für „Mehrzahl“ gebraucht Bâbur meist کوبراکی und zwar sowohl als adjectivische Bestimmung dem Substantiv vorangestellt, wie ۴۴ Z. 14 کوبراکی چریک ایللی, als dem von ihm regierten Genetiv nachgesetzt, wie ۱۱۱ Z. 8 ترکمان عتراره; auch adverbial (meistentheils, meistens) kommt کوبراکی vor, wie ۶۸ Z. 12 کیم بو ایدی, vgl. ۸۷ Z. 1 und sonst. Seltner findet sich im Sinne von „Mehrzahl“ کویی, wie ۱۴۴ Z. 8 نوکرنینک کویی ایریلدی: aus diesem entsteht durch Antritt des Suffixes ینجی — کوبینجی, wie ایکمینجی aus یکی u. s. w.: wie an der angezogenen Stelle Bâbur's ist demnach auch Pavet de Courteille, dict. turc-orient. p. 461 l. 7 u. کوبینجی st. کویی zu schreiben. Endlich bedient sich Bâbur noch des arab. اکثر, und zwar wie des türk. کوبراکی in doppelter Weise, vgl. ۴۶ Z. 7 اولار اکثری قالدی mit ۱۸* Z. 3 u. اکثر چریکنی.

Ebd. باش و باشلیغ eine bei Bâbur ganz unerhörte Ausdrucksweise, die aber dem Verfasser dieses Elaborats nicht wenig gefallen zu haben scheint, vgl. ۴۹ Z. 14—15 باش و باشلیغ لار Z. 14. ۴۸ Z. 10 باشلیغ لار allein. Da Pavet de Courteille an der aus zu:

1) Ueber dieses Werk Bâbur's werde ich weiter unten mehreres mitzutheilen Gelegenheit finden.

nächst beschäftigenden Stelle #46 Z. 3 و کوبینچی باش و باشلیغ
 übersetzt: Le plus grand nombre, formant un ramassis indiscipliné,
 in seinem Wörterbuch aber p. 151 s. v. باشلیغ zu lesen ist: chef
 commandant, tatière, und p. 546 s. v. یوزباشلیغ — com-
 mandant de cent hommes; tente, hutte faite de cent morceaux
 de bois, so muss ich etwas weiter ausholen um jene falschen Inter-
 pretationen ein für allemal aus der Welt zu schaffen.

Was zunächst باشلیغ an den oben beigebrachten Stellen des
 Pseudo-Bābur heissen soll, ist aus dem Zusammenhang unschwer zu
 erkennen, und der französische Uebersetzer hat das Wort denn auch
 an den zwei letztgenannten Stellen richtig mit „les chefs“ wieder-
 gegeben: wie er zu seinem Missverständniss im ersten Fall kam,
 wird weiter unten klar werden. Eine andre Frage dagegen ist, ob
 sich jener Gebrauch aus guten Schriftstellern, vorweg aus Bābur
 rechtfertigen lässt: die Antwort kann nur verneinend ausfallen. Nur
 in der Bedeutung „Kaputze“ hat sich das Wort باشلیغ oder باشلیق
 zu selbstständiger substantivischer Geltung entwickelt, obwohl aus
 Stellen wie Bābur #v. 1. Z. قبا محمولی باشلیق قلمتی حیبه
 die ursprüngliche Adjectivbedeutung noch deutlich zu ersehn ist;
 ein Substantiv باشلیغ „Führer“ aber ist weder bei Bābur zu finden,
 noch lässt sich ein solches überhaupt belegen. Ausserordentlich
 häufig dagegen ist bei Bābur die adjectivische Verwendung des
 Worts in Stellen wie #v. Z. 1 دوست بیک باشلیغ جوانغار بیکلار
 „die von Dost-Bik befehligten Biks des linken Flügels“ (die Biks —
 an deren Spitze Dost-Bik stand): dass باشلیغ hier und stets in
 dieser Verbindung wirklich adjectivische Bestimmung zum
 nachfolgenden Nomen, nicht aber Apposition zum oder zu
 den vorhergehenden ist, welch' letztere Möglichkeit durch die Ge-
 setze der türkischen Syntax ja nicht ausgeschlossen wäre, erhellt
 nicht bloss aus Stellen wie S. #v. vorl. — 1. Z. کریم بیردی و
 محمد علی حیدر رکابدار و بنیا شیخ باشلیق لارقی — ییمیریلدی
 die unter Karimbirdi, Muhammad 'Alī Haidar dem Steigbügelhalter
 und Baha Šaich stehenden Truppen wurden abgesandt, sondern noch
 weit klarer aus Stellen wie S. #v. Z. 13 لدای طغای پاینده محمد
 قیلار ابو الحسن قورچی مومن اتکه باشلیق ایچکی لاری و
 ییکیتلارنی: nachdem ich die von Gadai Tagaj, . . .

befehligen Haustruppen und Reisigen abgeschickt, verglichen mit Z. 2. 3 ebd. قلم ایشیک‌اغا میر شاه قوچین قیام عندیونیک es wurden die von Qâsim-Bîk-Ağa . . . befehligten (die Leute des Q.) abgesandt ¹⁾. Auf die nämliche Weise verwendet das Wort auch Abû'l-gâzi, so p. ۳۷۱ l. 10—11 (ed. Desmazières): وحافظ قنقرات بیمر اوغلام و حافظ قنقرات an der Spitze des einen Corps stand Jâsuf Sultân b. Sufjân Chân, an der des andern Din-Muḥammad Sultân selber; aus vielen hab' ich grade diese zwei Stellen Abû'l-gâzi's ausgewählt, weil sie, unmittelbar beisammen stehend, die wahre Bedeutung der Wörter باش und باشلیغ an sich und ihr gegenseitiges Verhältniss auf's unzweideutigste zur Anschauung bringen. Wie, um bei der Wurzel zu bleiben, باشلیغ اوق bloss heissen kann: ein mit einer Spitze (باشاق) versehenes Pfeil, so kann eben auch باشلیغ چریک nichts andres bedeuten als: ein mit einem Haupt (Führer, باش) versehenes Heer. Dass der Sohn Abû'l-gâzi's und Fortsetzer seines Werks, Arûḡa, sich hierin von seines Vaters wie vom allgemein türkischen Sprachgebrauche nicht entfernt, braucht

1) Diese türkische Redeweise findet sich auch zweimal im Fatḥnâmâh: در جانب برانغار . . . مومن آتکه و . . . رستم ترکمان 8 ۴۱۹ Z. 4 باشلیغ البج auf der Seite des rechten Flügels die Leute des Mu'mîn Etekeh und Hastam-Turkman, wo P. de C. II, 299 fälschlich: et à la gauche . . . Mumin-Etekeh et . . . Rustem-Turkman-Bachlig und 8 ۴۱۹ Z. 10 u. خواجه محمود علی آتکه باشلیغ نوکران . . . نظام الدین خلیفه را بکومک مشار الید فرستادیم wir sandten die von Chwâḡâ Mahmûd 'Alî Etekeh befehligten Lehnleute des Nizâm-ul-dîn Châlfah obigen zu Hilfe: P. de C. 301 vord. Z. — 302 Z. 3, der nicht beachtete, dass نوکران zu lesen, hat diese Stelle ganz missverstanden. In der persischen Uebersetzung scheint باشلیغ, nach der englischen Uebersetzung zu schliessen, in dieser Verbindung unverändert beibehalten zu sein.

kaum bemerkt zu werden, vgl. ۳۳۷. Z. 6. ۳۳۱. Z. 5. — Wenn sodann P. de G. im Wh. die Redensart *باشلیق بشنه بولور* mit „chaque chef agit à sa tête“ wiedergibt und zweifellos darauf fussend dem Wort *باشلیق* an der Stelle, welche den Ausgangspunct dieser Erörterung bildet, die Bedeutung „indiscipline“ vindiciert, so gestehe ich zwar, jene Phrase im Augenblick nicht nachweisen zu können, wage jedoch soviel mit Bestimmtheit zu behaupten, dass Constructionen wie Babur S. ۲۷۷. Z. 6 u. *ضر قیسی بیرنیک بیریدین یوروب* und ۳۳۳. Z. 6 u. *کیم توشلوق توشیدین زور کیلتور کیلار*, sowie das *۳۳۱. Z. 6 u. باشلو بشته* eine andre Erklärung an die Hand geben: die fragliche Redensart heisst eben einfach: ein jeder folgt seinem eignen Kopf, handelt unabhängig, wofür Babur S. ۴۱. Z. 10 *اۆز باشی* und ۳۳۱. Z. 6 u. *بیلد قیلد باشلاسه* Mir 'Alī Šēr, Mağālisu'l-nafā'is bei Beresin, chrestom. I 149 l. Z. *اۆز باشیجد قیلغان*. — Es bleibt nun noch das Wort *یوزباشلیق*, welches ich mich überhaupt erst einmal geloben zu haben erinnere, und zwar in einem bei Beresin a. a. O. p. 189 l. 7 u. — 190 l. 6 abgedruckten Gedicht aus Mir 'Alī Šēr's *Munāẓāt*, dessen heit're Anmuth an die besten Erzeugnisse horazischer Lyrik gemahnt. Das betreffende Bait lautet (S. 190 l. 3. 4. Metr. *Mutaqārib*):

ولی بزم یوز باشلیق اق اوی ارا
اق اوی تاشی یون مشکى بیرله قرا

Was *باشلیق* hier, als Beiwort der Hütte (*اق اوی*) heissen soll ist schwer zu sagen. Etwa: aus hundert Holzstücken bestehend? — aber wie soll *باش* zur Bedeutung „Holzstück“ kommen? Mir wenigstens ist von einem derartigen Gebrauche nichts bekannt. Oder bedeutet *یوزباشلیق اق اوی* „das Haus eines Centurionen“? — aber wenn *باشلیق* nicht „Haupt (Anführer)“, sondern bloss „mit einem Haupt (Anführer) versehen“ heisst, wie ich bereits zur Genüge gezeigt zu haben glaube, so wird auch *یوز باشلیق* nicht Haupt von hundert (Mann), sondern bloss „hundertköpfig“ heissen können: Centurio heisst stets und überall *یوز باشی*. Ich vermute also *یوز تاشلیق* st. *یوز باشلیق* „aus hundert Steinen bestehend, d. h. festfügig, massiv gebaut, im Gegensatz zum leichten Felszelt

des Nomaden, eine Conjectur, die durch das im zweiten Miṣra stehende تشی seine Aussenseite* für jeden Kenner morgenländischer Dichtersprache an Wahrscheinlichkeit gewinnt; ausserdem ist تون in یون zu verbessern und das Bait demnach zu übersetzen; aber das Mahl muss statthaben in einer festfügigen Hütte, deren Aussenseite (Umgebung) geschwärzt ist vom Mnsk der Nacht.

— Ob das Wort یوزباشلیق anderweitig bei osttürkischen Schriftstellern vorkommt, weiss ich, wie bereits angedeutet, nicht zu sagen; keinesfalls aber hat es eine der ihm von Pavet de Courteille zugeschriebenen Bedeutungen angenommen. Im Abaḥqa steht es so wenig wie یاشلیق.

So hat sich durch genaues Zeugenverhör als gewiss herausgestellt, dass ein Hauptwort بشلیق, Führer* in der guten Sprache nie existirt hat, das Vorkommen desselben bei Pseudo-Babur aber als ein auf falscher Analogie beruhender Barbarismus und Pavet de Courteille's Angabe im Wb. als ein grober Irrthum bezeichnet werden muss. Dass das inculpirte Wort sich bei einzelnen persischen Autoren seit der tatarischen Invasion wirklich findet oder zu finden scheint, kümmert mich wenig. A. Jourdain hat seiner Uebersetzung von Mirchvand's Geschichte der Isma'ijah, Not. et extr. des mss. de la bibl. imp. IX. 159 eine hierauf bezügliche Anmerkung beigelegt und Vullers dieselbe kritiklos, wie gewöhnlich, seinem Wörterbuche einverleibt (L. 177 a): ich werde vielleicht ein andres Mal auch diesen Punct eingehender zu behandeln Veranlassung finden, für den Augenblick genügt es mir, die Bedeutungsphäre des Wortes auf seinen heimischen Gebiet fest umgränzt zu haben.

S. ۴۵ Z. 5 صلاح الدین حلبدی aus vorleben (vgl. für Z. 8 u.), die Corruption scheint indischen Ursprungs.

Z. 13 این فکیمینى قلیب اوشول روش ببلان السج, eine ganz thörichte Ausdrucksweise, die nur aus dem Zusammenhang verständlich wird.

Z. 9 u. ۵۴ Z. 8. ۵۳ Z. 3. 7. 10. 11. 12 میرزا سلیمان, wie ۵۲ Z. 2. میرزا عسکری u. 3. ۵۱. میرزا عسکرینى u. 3. ۵۰. میرزا محمد زمان, Z. 9 میرزا کامران, Z. 11 u. 3. ۵۳ Z. 7. 12 میرزا عبدال, wo der gute persische Sprachgebrauch, welchen Babur gleich allen türkischen Schriftstellern ausnahmslos folgt, die Nachstellung von میرزا durchaus fordert. Dieser Barbarismus, welcher nur einmal S. ۵۳ Z. 8 von der richtigen Sprechweise abgelöst

wird, gibt ein untrügliches Kriterium ab für die Heimath dieses Machwerks: es sind die persisch schreibenden Inder, welche so ohne weiteres Prinzen von Goldst als Schreiber zu qualificieren sich unterfangen: Beispiele bieten die Geschichtschreiber der Timuriden von Dilhi beinahe auf jeder Seite. — Uebrigens sei noch bemerkt, dass Babur seine jüngeren Söhne stets ohne Titel schlechthin دستار, عسکری nennt; nur dem Namen Humajūn's fügt er einigemal میرزا bei, wie ۳۳۵ Z. 13, ۳۳۶ Z. 4 u. ۳۳۶ Z. 8.

Z. 7 u. علاوالدين wie ۳۳۶ Z. 7.

Ebd. لودی natürlich Genetiv von لودی Lodi, nicht Loudini* wie P. de C. 445.

Z. 4 u. و برانغارک اوزومیر بولوب خندستان امرالار الج, von P. de C. 446 ganz richtig übersetzt: Je me plaçai de ma personne à l'aile droite en gardant sous mon commandement direct plusieurs des émirs de l'Hindoustān. Babur stand wie immer im Centrum, vgl. Z. 19 u. ۳۳۶ Z. 9; obige Stelle aber heisst: auf den rechten Flügel wurden die auf unserer Seite stehenden Amire von Hindōstān beordert. Statt اوزومیر erwartete man اوزومیرکا, doch ist nicht gerathen, letzteres in den Text zu setzen. Ueber eine evidente, weit erheblichere Störung des Textes dieser Stelle wird weiter unten im Zusammenhange behandelt werden.

S. ۳۳۶ Z. 2 ایسینی I. ایسینی (Druckf.).

Z. 3 عبد I. عبد (dergl.).

Z. 4 str. خواجہ nach نی.

Z. 10 محمد بخشیتی vgl. Z. 12 خلیفی — بویورولدی محمد. Die unpersönliche Passivconstruction mit Accusativ des (persönl.) Objects setzte nicht nothwendig dieselbe Construction auch für's Activ voraus, wie aus der Analogie von رخمت بیرماک bei Babur erhellt: dass aber der Verfasser vorliegenden Bruchstücks wirklich بویورولدی und Synonyma mit dem Accusativ ^{۱)} verband, ersehn wir aus ۳۳۶ Z. 4 u. بویورولدی, vort. Z. ۳۳۶ Z. 6 بویورولدی, ۳۳۶ Z. 6 بویورولدی, ebd. ۳۳۶ Z. 12 اسدی حکم قیلدیم, ۳۳۶ Z. 7 فوجین قیرمان بیردیم.

1) Eine Ausnahme ۳۳۶ Z. 13 بویورولدی.

خلیقہ دنی فرمان بیدوک ۱ Z. ۵۳ چیلنی حکم قیلور. Ebenso wird رخصت بیرماک mit Accus. construiert, wie ۴۱۱ Z. 10, passivisch ۵۳ Z. 5. In beiden erheischt Bâbur's Sprachgebrauch den Dativ. Für رخصت بیرماک sind die Beispiele zahlreich, wie ۳۱ Z. 3, 6, ۳۸ Z. 5, ۷۱ Z. 9 u. s. w., das Passiv wird fast ausnahmslos persönlich construiert, doch finden sich auch vereinzelte Beispiele unpersönlicher Construction. Hinsichtlich der jussiven Verba dagegen ist vorweg festzuhalten, dass Bâbur dieselben so gut wie nie durch ein Casusverhältniss unmittelbar auf die Person bezieht, welcher etwas befohlen wird. Er sagt demnach unabhligemal بیورودیم, بیورولدی فرمان بیلدی, بیورولدی, wobei der den Befehl enthaltende Satz meist, doch nicht ausnahmslos¹⁾ durch کیم mit folgendem Optativ angeknüpft wird; dagegen sind äusserst selten Stellen wie ۴۳۵ Z. 9 کیم بولدی فرمان بولدی کیم ۴۷۷ Z. 3 منصور برلاس قد فرمان بولدی کیم, ganz vereinzelt solche wie ۳۱۸ Z. 6 u. اسدغد بیورولدی.

Ebd. میلتیقچیلار Büchschützen, ebenso ۴۷۷ Z. 5 u., vgl. ۴۷۷ I. Z. Bâbur gebraucht weder das eine noch das andre, sondern bloss تفکی (denn diese Form ist bei ihm überall herzustellen²⁾), تفکنداز und تفکدجی, Beispiele gewährt in genügender Menge z. B. die Erzählung der Belagerung von Bagrûr S. ۲۷۷, sowie der Kämpfe am Ganges S. ۴۳۵—۴۳۶: auch im Fath-namah treffen wir nur diese letzteren Bezeichnungen. Abû'l-faiz dagegen hat میلتیقچى und میلتیق.

Z. 8 u. قیرینماسون, ein Lieblingswort dieses Autor's, vgl. Z. 5 u. ۴۱۸ Z. 3, s. Z. 9, findet sich weder bei Bâbur noch sonst wo. So nahe die Versuchung läge überall قیرینماسون herzustellen, so grosses Unrecht geschähe damit dem gelehrten Verfasser dieses Specimens: dagegen dürfen wir vielleicht die Vermuthung aus-

1) Es kann کیم auch fehlen, oder statt des Optativa der Indicativ oder Imperativ folgen, letzteres sollten bei Bâbur, vorwiegend dagegen bei Pseudo-Bâbur.

2) Was schon durch den Vers des Saich Zain ff. Z. 11 wahrscheinlich würde, durch die anderwärtigen Spuren der Ueberlieferung aber zur Gewissheit erhoben wird.

sprechen, dass das betreffende Wort überhaupt eine auf verkehrter Lesung oder Schreibung des richtigen تیمارنامای beruhende Erfindung desselben sei, demzufolge auch Aufnahme in's Wörterbuch kaum verdiene ¹⁾.

Ebd. حضرت fast synonym mit باشلیع, so wenig wie dieses in solchem Sinne bei Bâbur gebräuchlich.

Z. 3 u. غولینی بیقتی کا ییتمکوزدی P. de C. 447 renverse le centre de l'armée hindoue. Allein غولینی ist nicht Accusativ, sondern Genetiv, ییقتی aber bereits im Druckfehlerverzeichnis der Kazaner Ausgabe in یغینی berichtigt. Die Stelle lautet: er (Cin Timur Sultan) warf (den linken Flügel der Feinde) beinahe auf dessen Centrum, vgl. Fatm. ۴۱ Z. 4 u. قریب بعقب قلب ایشان ییقتی. Das bloss durch dieses Beispiel gestützte Wort ییقتی déroute, défaite bei Pav. de Court. dict. p. 556 ist mithin zu streichen.

Vorl. Z. جلدوسی فی sehr. جلدوسی.

S. ۴۷ Z. 1. 2 wettaufert an Schwulst mit dem Original Saich Zain, vgl. Z. 10—12. 7 u. 4—2 u. ۴۸ Z. 10—12.

Z. 3 فنا بلاغہ ییریلدی, es müsste ییریلدی heissen, nach dem pers. برباد دامن, vgl. Bâbur S. ۶۵ Z. 14 سر برباد بیرمنغای کار. ۴۴ Z. 3 u. جمعیت لارینی بر باد ییریللار, ganz türkisch Muht. a. u. O. 233 l. 12 بری ایل عمرینی برور بیلکا. Aber zu ändern ist hier nichts.

Ebd. ولیکن واقعه انداق ایدی الخ, diese schwerfällige Ausdrucksweise ist Bâbur fremd.

Z. 4 تیریمک, von تیمرنامای das ich mich nicht entsinne bei Bâbur gelesen zu haben; er gebräucht stets بیغیشتمورماق, بیغماق (fehlt bei P. de C.), und جمع قیلماق.

Z. 11 یاغینی wohl ein zu پاره gehöriges und als solches an den Rand geschriebenes Glossen, welches hernach in den Text

¹⁾ Ich will indessen nicht verschweigen, dass in Desmabens's Ausgabe Abū'l-faiz's p. A. l. 4 das trans. تیمریتدی steht: ob die LA gut begünstigt sei, kann ich freilich nicht verbürgen.

gerieth: als solches verräth es sich schon durch seine unmögliche Stelle zwischen اوق — بیلان

Z. 12 قبل لاین ۸ Z. ۴۸ شمر لاین ۶ u. Z. 6 u. کول لاین 12, ebenso während Babur das Suffix لاین — kein einzigesmal gebraucht, sondern stets دیک (auch ۴۹ Z. 4 u.), daneben یوسونلوق و ینکلیغ, ersteres häufiger in den Waqā', letzteres im Muḥm. Abū'l-faiz hat stets دای, meist in der erweichten Form دای.

Z. 9 u. قویوب schr. قویوب.

Z. 8 u. انتقام یراق لارینی دشمن دین اوزات تیلار P. de C. l. 449 firent briller au loin les éclairs de la vengeance au dépens de l'ennemi. Aber یراق ist ohne Frage corrupt. Man schreibe یراق و یراق und übersetze: sie liessen weithin flattern das Banner der Rache an den Feinden.

Z. 7 u. اوروں اوزاققه تارتیلدی vgl. ۴۸ Z. 1 فناسی فناسی, کیچراققه تارتیلدی, das Passivum verstösst sowohl gegen den allgemein türkischen, wie speciell gegen den Babur'schen Sprachgebrauch, welche unbedingt das Act. اوزاققه تارتی fordern, s. Babur IIo Z. 3 u. اوزاققه تارتی ۹ Z. ۴۱ (محاصرہ امتدادی اوزاققه تارتی), ۳۵ Z. ۵ (محاصرہ ممتد یوندی 7 Z. ۷) (wofür ۷ Z. 7 کونکا تارتی). Vgl. ۳۵ Z. 9 u. اوزاققه تارتار, Abū'l-faiz ۴ Z. 10 خستلیقیم اوزاققه تارتی. — Uebrigens hat P. de C. sehr unpassend mit „quoique“ übersetzt und diesen Satz zum Vorhergehenden gezogen: es ist zu übersetzen: Da der Kampf.... sich in die Länge zog, so....

Z. 5 u. کارزار نمودن nie bei Babur. کارزار نمودن oder کارزار sagen neuere, namentlich indisch-persische Schriftsteller nicht selten.

Z. 3 u. اوز لارینی اوز یاشیغه کورکان gleichfalls bei Babur nirgends zu treffen: es ist das persische خود یون.

1) Ebenso im Persischen, vgl. Abū'l-faiz, Akbarnāmah I, ۳۷ Z. 9 چون
قا آنکه مدت تقابل 16—17 Z. ۱۵۸ مدت محاصرہ بدور و دیوار کشید
و تقاتل بامتداد کشید.

Ebd. ایللیک قوللاریدین کیلدی. Babur hätte gesagt ایللیک قوللاریدین. Der ausschliessliche Gebrauch von قول statt ایللیک ist unsrem Autor eigenthümlich. So sagt er auch ۹۹ Z. ۹ قولغه ۵۱ Z. ۹۵ قولغه کیرلای ۵۴ Z. ۹ قولغه بیریب ۵۴ Z. ۹ قولغه. Bei Babur liest man sehr oft کیرماک, توشماک, الیکدا الساق, الیکدین جیقماق (کیتماک), dagegen bloss ein oder zweimal قولدا یولماق und قولغه اتماق. قولدا یولماق bei der so ungemein charakteristischen Schreibart Babur's beweisen diese wenigen Stellen gegen die beinahe ebenso zahlreichen im Appendix grade soviel als wenn قول im Sinne von „Hand“ schlechthin in den Denkwürdigkeiten gar nicht vorkäme. — Dass ich demungeachtet jenen Gebrauch an sich im geringsten nicht anfechten will versteht sich von selbst: ist er doch bei andern türk. Schriftstellern häufig genug. So lesen wir in der jüngeren Redaction des Bachtjarnamah (bei Berezin a. a. O. 52 l. 11) wie an unsrer Stelle: آندچه که قوللار کلسه آنک تدبیر قیلماق und Abū'l-faiḥ hat قولغه بیریبماک, قولغه توشماک, قوللار جیقماق, und کیتماک. Dagegen gebraucht er nie ال (ایللیک).

Vorl. Z. ۴۸ العزم نادر als Beinamen 'Altqul's auch im Faḥnāmāh.

L. Z. ۴۸ ضرب زک entweder in ضرب زن zu verwandeln oder Nachlässigkeit des Autor's anzunehmen. Vielleicht soll es auch eine anderweit nicht vorkommende Diminutivform sein.

S. Fa. Z. 1 اربادلاری, schr. اربادلاری oder یوروسونلار.

Z. 4 ایللیک کونکلیدین یوب, wie Babur in solchem Falle sich ausdrückt lehrt ۳۷۵ Z. ۹—۸ u. — ایللیک کونکلیدین یوب pers. شست از جان شست kommt bei Babur nie vor, doch z. B. bei Mir 'Alt Šer, Munša'at, Ber. 196 l. 8 جاندین ایللیک یوبولوب.

Z. 5 عم یموخینی کویدوروب, die Baumwolle des Lebens anzündend: ein ganz adäquater Ausdruck ist mir weder aus persischen noch türkischen Autoren gegenwärtig. — Beiläufig: die Form یمووخ 'um, یمووق pers. یمه fehlt bei Pavet de Courteille wie bei Vambéry, welch beide nur ماموخ bieten: doch zweifle ich keinen Augenblick, dass in dem von ersterem (p. 495) aus dem

Abnâqa (Veliâminof-Zernof, dict. djagh-ture p. ۳۸ l. 4—5 u.) beigebrachten Mutaqûribbait پاموغ statt ماموغ zu lesen sei: das im ersten Mişra' stehende تاموغ zeigt dies deutlich genug. Ob im Mubîn a. a. O. 231 l. 8 ماموغ wirklich von Bâbur so geschrieben wurde, kann ich jetzt nicht mit Bestimmtheit sagen.

Z. 6 چون ایغ محکم قلیب ایردوک, nicht: Grâce à la force de la position (P. de C. 450) sondern: da wir festen Fusses Stand hielten, pers. چون پای افشردہ بودیم oder کردہ بودیم (ثابت).

Z. 8 کرد فغاہ کیتی vgl. Z. 9 کرد فغاہ کیتی. In solchen zusammengesetzten, den irgendwie modificierten Begriff des Sterben's, zu Grunde geh'n's bezeichnenden Ausdrücken gebraucht Bâbur stets باماق, nie کیتماک¹⁾. So ۷۸ Z. 1. 2 اولومکا

1) Ueberhaupt verwendet Bâbur das Vb. کیتماک¹⁾ knasserst selten: während man dem Vb. باماق beinahe auf jedem Blatt ein paar mal begegnet, trifft man von ersterem im ganzen Werk schwerlich mehr als anderthalbdutzend Beispiele. Eins ist in einer, nach Ausweis der persischen Uebersetzung alten, Corruptal verlorren, die ich im Vorbeigehn heilen will. Auf der Verfolgung Bihân's und Bâjadî's lagerte Bâbur mit dem Gros der Armee einen Tag bei Delmat am Ufer des Ganges: ۴۱. Z. 10 u. چریک ایللی جانا کیکان. جیتدین سودین اوتوب توشکان یورتده بیر کون مقام یولدی. Statt des sinnlosen کیکان جانا vermuthet P. de C. (435 not. 1) yangülkan [یانگلکان] und übersetzt: Pour donner aux soldats qui s'étaient égarés le temps de rallier. Aber یانگلماق heisst doch wohl nur: sich täuschen (sich auflügen): sich verirren heisst bei Bâbur ازیتماق, bei Abû'l-faiz ازاشماق, ازماق. Es ist zu schreiben: چایا کیتکان, da die Truppen auf Streifzüge gegangen, so wurde einen Tag Halt gemacht. Vgl. ۱۱۹ Z. 6 u. ۱۱۹ Z. 2 چایا اتلانددوک, ۱۷۱ Z. 11 چایا اتلانددی, ۱۸۲ Z. 7 u. چایا باریب ایدیلار. Die Vernachlässigung der scriptio plena ist dem Zeitwort چایماق mit derivatis auch anderwärts verhängnisvoll geworden. So heisst es in Mirschwân's Sāmānideengeschichte (ed. Wilken p. 22 l. 6) von Isma'îl b. Abîmad: چیر ایلجی را بری روان فرمود, vgl. ۱. 7 چیر چون جیر ۱. 7 چیر جیر als non. propr., Tschahbrun legatum. Bei Defrémery steht p. 13 l. 1. 2 چیر ایلجی, was p. 124 l. 19, 20 schlechtweg envoyé (député) übersetzt wird. Es ist zu lesen: چیر ایلجی:

قیلیچقه باردی ۲۱ Z. 7, قلیچقه یاریب ۲۸ Z. 7. 6 u. یارمناق ۳۲ Z. 12, کوپ کیشی اوققه قیلیچقه سوغه باردی ۳۳ Z. 8 u. دوزخقه یارایلار ۳۷ Z. 12. In diesem Sinne im Mubín a. a. O. 243 l. 7 auch bloss یارغای.

Ebd. بو هخرانغه یمتی لار, eine sehr thörichte Sprechweise.

Z. 7 یارمناق für gemeine Soldaten (P. de C. gens du menu), höchst wunderlich.

Z. 14 کیم رانا سنکا قرانغو کون توشدی, die Wortstellung ist türkisch, die ganze Phrase persischen Ursprungs: بر رانا سنکا. سیاه شد روزگار تیره شد.

Z. 9 u. تا آنکه ۳۰ Z. 9 u. 4 u., nie bei Babur, häufig bei gewissen persischen Autoren neuerer Zeit, namentlich bei persisch schreibenden Indern. Ebenso wird bloss um einen neuen Moment der Erzählung, nicht aber eine Steigerung der Handlung anzudeuten von andern Schriftstellern تا بدان رسید oder تا این بود که gebraucht.

Ebd. غنیمدین کوکول جمع قیلیب, Babur verwendet in dieser Phrase stets خاطر, nie کوکول, so ۵۱ l. Z. طرفدین ۵۹ Z. 6 u. ۶۸ Z. 5. ۴۱ Z. 7 u. خاطرنی جمع قیلیب ۶۷ Z. 9. Der Sprechweise Babur's folgt unser Autor ۳ Z. 3 بولوب جمع بولوب ایدی: wie aus den eben beigebrachten Stellen ersichtlich, kann طرفدین sowohl stehn als fehlen.

فیتیمق, für das Ztw. قایتماق scheint der Verf. des Appendix eine kleine Schwachheit gehabt zu haben, es findet sich auch ۳۰

er sandte einen Kibboten: چاپار ist noch heute in Persien und Centralasien für „Courier“ gang und gäbe, چاپار ایدچی aber ist ein Karmachârây. So hat auch das bei späteren pers. Schriftstellern nicht seltne türk. Subst. چاپقویش Gesicht, Handgemenge mancherlei Unbilden erdulden müssen. Bald ward es in چیمقلش verdrängt, wie z. B. Mi'tamad Chân, Iqbâl-nâmâh, 8. ۱۱ Z. 3 u. ed. Calc., bald durch ein andres, geläufigeres ersetzt, wie Abū'l-f. Akbari, l. ۱. 3 Z. 9 in einer Hs. durch جنگیا.

Z. 7. 12. ۵۱ Z. 11. ۵۲ vorl. Z. Bâbur bedient sich desselben ab und zu zwar auch, doch unendlich viel häufiger des Ztw. *یانماق*.

Z. 7 *خلایق* widerstrebt gleicherweise dem Sprachgebrauche Bâbur's: an der entsprechenden Stelle der Denkwürdigkeiten (فر Z. 2) steht *قوغونچی*, es konnte auch *بیگلر* oder etwas ähnliches gebraucht werden. Noch weit anstössiger ist das Wort S. ۵۴ Z. 11: wer da glaubt, Bâbur habe seine alten Waffengefährten und Freunde als *خلایق* bezeichnen können, kennt weder die Bedeutung dieses Worts, noch Bâbur's Charakter und Stil. Bezeichnend ist die Stelle Abû'l-gâzi's ۱۶ Z. 9 *امرالار خلایق*.

Z. 4 u. *ایلکاریکی فتحلاریمیز*, unsre früheren Siege, ganz unzulässig: *ایلکاری* wird bei Bâbur nie temporal, sondern stets local gebraucht¹⁾: in ersterem Sinne verwendet er *بورون* mit derivatis, in diesem Falle also *بورونعی*. Der gleiche Fehler auch ۵. Z. 8 *بارغانیمیز کیم* — *اندین ایلکاریاق کیم* ۴. Z. 3 u. *اندین ایلکاری کیم* — *یتکای* 10 Z. ۵۳, *ایلکاریاق کیم* — *یتکای*, welche Stellen auch in syntaktischer Hinsicht einen der Redeweise Bâbur's unkundigen Schriftsteller verrathen: Bâbur hätte gesagt *یمیز بارغاندین بورونراق* oder *بارغانیمیزدین بورونراق* vgl. ۱۹ vorl. Z. *۳۳ Z. 2* *مین کابلنی الغاندین بورونراق*. In gleicher Construction verwendet Abû'l-gâzi *۷۱ Z. 3* *بیگلر جواب یمیزدین بورون* wie p. ۱۴ l. 7 *بورون* ۱. 7 *اول* — *اتلان ماس دین بورون* 1. 13 *له*, *قائک اتمانندین بورون*.

1) Nur in Mulin a. a. O. 262 l. 6 lesen wir *ایلکاری نم کورارمین* *اکثر مین*, das frühern Nass sah ich noch reichlicher. Aber einerseits ist der von Borezin gebotene Text ausserordentlich unsicher, und namentlich, neben zahlreichen andern Schäden, auch durch ziemlich häufige kleine Lücken und Einschlebsel entstellt: genug um dringend zur Vorsicht zu mahnen. Andererseits aber zeigt dies Gedicht den Denkwürdigkeiten gegenüber manche, wenngleich unheilliche, sprachliche Eigenthümlichkeiten, welche den Zwang erkennen lassen, welchen die poetische Behandlung des spröden Stoffs dem Dichter auferlegte und welcher um so lästiger sein musste, je mehr Bâbur gleich allen egyptischen Dichtern des goldenen Zeitalters türkischer Litteratur der äussersten Correctheit des Versbaues sich befleißigte.

2) Ebenso wird „nachdem“ sowohl bei Bâbur als bei Abû'l-gâzi stets durch *سونکرا* (سونکرا) mit dem Abl. part. praes. oder aor. ausgedrückt.

doch kommt bei ihm ایلکاری auch zeitlich vor, so اندین ایلکاری vordem, früher, wie p. v l. 4. ۱۸ l. 5; موندین ایلکاری ۲۸۳ Z. 7. 11. بیز دنیاغه کیلماسدین اوتوز بیل ۲۰۰ Z. 6; موندین ایلکاری راق ایلکاری ۳۱۱ Z. 12; یو یتماسدین ایلکاری ۳۱۸ Z. 3. — Unter den vielen Berührungspunkten, welche der Sprachgebrauch unsres Autor's mit der oezbekischen Mundart Abū'l-gāzi's darbietet, ist dies einer der bemerkenswerthesten¹⁾; vgl. noch Vambery, Cag. Sprachst. S. 238. — Wie so oft, ist auch an obiger Stelle Pseudo-Bābur's das pers. آنکد پیش slavisch übersetzt: das gleiche gilt auch von dem im Abušqa (Veliāminot-Zernof p. ۲۱ l. 4—5 = Pavet de Court., dict. p. 226) citierten Vers aus Mir 'Alī Šēr's Sab'ah-i sajjārah (Metr. Chaṭf): بورون آنکد نه سودا حل بولغای — سو. قوی کا چومار محل بولغای.

Z. 3 u. یکی کیشی وسط و بیع الاول ثانی vom franz. Uebersetzer wunderlich missverstanden: die richtige Interpretation ergibt sich aus der entsprechenden Stelle der Waqā' ۴۲. vorl. und letzte Z.

۱۸ Z. دل بستن در میوات تسخیرغه عمت باغلادی oder عزم جزم قیلماق, خیالدا بولماق, خیالی قیلماق nachgebildet, nie bei Bābur, der in diesem und ähnlichem Sinne عزمیت قیلماق mit Infin. oder Aoz. gebraucht, einiger andrer Bildungen mit بیلد — داعید und مقامدا بولماق nicht zu vergessen.

S. ۴۴۱ Z. 1 اوستیغه الیاسخان-نینک باشیغه بیزردوی statt اوستیغه. barbarische Uebersetzung des pers. کسی فرستادن.

Z. 2. 14 باش کوتلاریب sich empört hatte, gleichfalls aus dem pers. (باش قالدیرمق) (۲) (۳) سر نیم اتراشتن, سر بر آوردن vgl.

1) Anſatz gebraucht ایلکاری in temporalen Adverbialsätzen nicht, dagegen, neben dem bei Bābur und Abū'l-gāzi gewöhnlichen بورون (vgl. ۳۳۲ Z. 3. ۳۳۱ Z. 4 u.) auch das im Uimānischen so häufige, meines Wissens im

Osttürkischen sonst ungebräuchliche arāh, اول, so ۳۳۱ Z. 3 u. خان خویقغه. اول, بیزلین اوچ کون اول باریب ۳۳۰ Z. 15. داخل بولماسدین اول.

2) Es sei hier bemerkt, dass im Persischen سر bei dieser Redensart meistens durch ein Substantiv näher bestimmt wird, welches gewöhnlich als

Abū'l-faḥl 14. 1. Z. یاش کوتاردیلار. Bābur drückt diesen Begriff durch خروج قلعان و یاشیقماق و یاشی بولماق, sowie durch یاشی لیسار و قنندار قیلدیلار aus, daneben finden sich vereinzelt قنندار قیلدیلار (149 Z. 9) سرکشلیک مقامیدا دورلار (2. Z. 14), قنندار مقامیدا بولوب (3. Z. 143), قنندار مقامیدا ایدیلار (3. Z. 141), قنندار و شرانکیزلیک مقامیدا ایدیلار.

Z. 3 کیدجیک علی نئی schr. کیدجیک علی 3.

Z. 4 او شال ییبیرلارن چیریک کیم بیر ییبیر ایردوک stümperhaft schwerfällig.

Z. 5 داخل بولغان, wie o. Z. 8. 6. Z. 6 داخل بولدوک. Das von Bābur fast ausschliesslich verwandte کیرکوزماق mit seinem Transit. کیرکوزماق scheint dem Verfasser dieses Specimen's nicht genäh gewesen zu sein.

Z. 6 چرماب soll wohl bedeuten: nachdem sie ihn geknebelt hatten. Bei Bābur findet sich چرماق so nie.

Davon übrigens, dass am selben Tag, an welchem Babur seinen Einzug in Agrah gehalten, auch Iljās Chān gefangen dort eingebracht worden, steht im Texte Babur's nichts: dort heisst es vielmehr 8. 13 Z. 13 مین اکره کیلداندین بیر نیکه کون سونک توتوب. کیلتوردیلار. Aber ein solch' wunderbares Zusammentreffen ist ganz im Geschmack unsres Autor's.

Z. 7 یارماغ, die Vertauschung des schliessenden ق mit غ kommt in diesem Stück auch sonst manchmal vor: so o. Z. 3 u. 9 Z. 1, بولدوغ, vorl. Z. 9, بولدوغ, ایردوغ.

سرم zu مصاف الیه, oft aber auch mittelst eines präpositionalen Exponenten zum Verbum tritt, so z. B. Abū'l-faḥl, Akbari. 1. 142 Z. 3 u. سرم بشورش سرم اشوب 3. Z. 146. سرم قنندار بیر افراشت 10 Z. 148. سرم آوردند 149 vorl. Z. سرم یغی و تمرد بیر داشته 7 u. 141, و شورش بیر آوردند سرم کردن داشته 149, سرم تمرد بیر داشته کردن تنازع افراشته 149, سرم کشی فرود آرند 149 vorl. Z.

schwere Infinitivendung, soweit mir erinnerlich, stets mit **ن** geschrieben, in den Personalendungen wechseln **ق** und **ك** ohne strenge Berücksichtigung der Lautfärbung des Stammes. Damit soll die in der Kazaner Ausgabe, beziehungsweise in der dort abgedruckten Handschrift, vorliegende Orthographie selbstredend nicht für diejenige Bâbur's ausgegeben werden: wohl aber beweisen jene orthographischen Eigenheiten dieses verhältnissmäßig so kleinen Bruchstücks, dass letzteres mit Bâbur's Werk ursprünglich nichts zu schaffen hatte, vielmehr ein selbstständiges, aus andrer Quelle stammendes, oder wenn man will, von andrer Vorlage abhängiges, Ganze bildet.

Z. 8 **رجب ابی نی التی سیغه**, der Dativ statt des Locativs behufs Angabe des Datums ist bei Bâbur nicht gebräuchlich und kann nur durch die Analogie von **تاکلاسیغه** bei Tagesanbruch, welches sich auch bei Bâbur neben **تاکلاسی** findet, einigermaßen gerechtfertigt werden. — In localem Sinne dagegen ist jener Wechsel ziemlich sicher.

Z. 9 **داخل ممالک محروسه بولدی**, in diesem Sinne allein (in den Bereich der Herrschaft oder Verwaltung eintreten, d. h. unterworfen sein oder werden) ist **داخل بولماق** auch bei Bâbur nicht grade selten, z. B. **ا** Z. 8 u.

Z. 10 **مستلم خلافت**, der Sitz des Chifafats, d. h. Agrah, wie Z. 12, ebenso **دار الخلافة** Z. 3 u., **ا** Z. 7 vorl. Z., **ا** Z. 11, **ا** Z. 6, nie bei Bâbur: es konnte diesem auch nicht flüchtig einfallen, damals schon Agrah, dessen Besitz er sich kaum gesichert, während selbst das nordöstliche Indien noch keineswegs völlig bezwungen war, mit jenem stolzen Titel zu bezeichnen. Auch dieser Ausdruck weist die Abfassung des Appendix einer späteren Zeit zu, als die Herrschaft der Timuriden bereits mehr erstarkt war, keinesfalls vor Akbar.

Z. 11 **بارغامیز**, das unbestimmte Perfect hier durchaus unpassend: man erwartet **باردوق**.

Z. 12 **عالمین سفر قیلدی** „starb“, ein ziemlich niedriger Ausdruck, der von Bâbur kaum gebraucht worden wäre. Letzterer sagt vom Tode hochgestellter Persönlichkeiten fast immer **تینکری** **تینکری حکمتی بوتکاریب تور** Z. 9 **ا** Z. 9 **رحمتی غه باردی**, vorl. Z. **عالم قانی نین و داع قیلیب**, nur an zwei Stellen bringt

er Ausdrücke, welche dem oben angeführten sich nähern: 177 Z. 8

vielleicht nicht
zufällig bedient er sich dieser kahlen Sprechweise in Bezug auf
seinen wüsten Oheim Sulţān Maḥmūd Mirzā und dessen Tochter,
seine ungeliebte Gemahlin, Sulţān Bigum. Zum mindesten hätte
man رحلت oder رحيل erwartet. — Etwas gewählter ist Abū'l-
ghāzī's اوزاق سقره کیتدی ۵۹ L. Z. ۴۴ Z. 4 u. ۵.

Z. 12 نور العيني محمد عماليون solche poetischen Epitheta
sind Bābur's nüchterner Rede fremd.

Ebd. حکومت لیغی ۱. حکومت لیغی

Z. 13, 5 n. آينک, statt ايلينک oder ييلينک, so nie bei Babur.

Z. 7 u. یولداش قلیپ، wie o., Z. 3, یولداش بولوب o., Z. 13, o. Z. 7, nie bei Babur, der in diesem Sinne fast ausschliesslich

قوشماق sagt, so, um ein Beispiel aus zahllosen beizubringen, an

der, obiger entsprechenden, Stelle der Waqai' fṛ Z. 3 u. — fṛ Z. 1:

als Synonymen kommt daneben auch قاتماق vor, aber, wenn ich

nich recht entsinne, nur im Passiv, vgl. besonders *rr.* Z. 1—3.

Endlich bedient sich Babur auch des pers. *ایتمای* mit *همراه*.

قىلىماق und بولماق, während das türk. بولداش ihm so gut wie
freudig an sein vorkommt.

Yıldırım, Z. 8 lesen wir *يولداشليمي قىلا* (Yıldırım, Z. 8 lesen wir *يولداشليمي قىلا*).

المس ايديس. — Es ist eben auch an obigen Stellen das pers.

قَمَرًا شَدًا *wörtlich in's Türkische übertragen.*

Ebd., Z. 10, 17; Z. 15, 16. *Abu l-ghazl* (Z. 15, 16) *Yusuf al-Buhārī*

das persische *ننگ* oder *ننگه*

Z. 6u. لا بلغ المبتدئين، حقيقاً. Waa diin.

Satz eigentlich heissen soll, kann bloss aus dem Zusammenhang

errathen werden. Bei Babur heisst es fñ Z. 3. 4 ganz einfach:

بابین خیم تاییب پارتالین تشیب قاجیب تور. Pavet de Cour.

1) Analoge Verwendung von $\frac{1}{n}$ ist im Persischen nicht üblich.

1) Analoge Verwendung von *سقم* ist im Persischen gar nicht selten, ebenfalls durch Hinzufügung specialerer Bezüge präcisiert, wie Abūṭ-faḥl, A'in-i Aklari ed. Blochmann I ||v. Z. 11 *ببرخم خویش سقم* *ببرید*.

teille übersetzt; il alla se cacher pour sauver sa tête à tout prix, was wohl richtig sein mag, obgleich *دنیایم چیقمان*, eher 'sterben' heisst. *سر بزیر دیشتی قولیغه الیب* mag dem pers. *سر بزیر* nachgebildet sein. Jedenfalls eine ganz verdrehte Ausdrucksweise.

Vorl. Z. ۵۳ Z. 8 u. *کیمغه*, Babur stets *کیمغه*.

Ebd. *اوغلان اوشاغی*, gleichfalls verdächtig: Babur gebraucht in diesem Sinne *اوروغ*, während Abū'l-gāzi obige Verbindung ziemlich oft hat. Vgl. Mir Haidar, Machzumi'n-nasrār ۱۲ l. 9 *اوغلی اوشاغی*.

S. ۵۰. Z. 9 *قبل قیلغان*. ۵۴ Z. 9 *قبل قیلیب* nirgends bei Babur, der meistens *قبلمن*, daneben auch *قبلمان* gebraucht. *قبل* (*قبیل*) erinnere ich mich überhaupt nur einmal bei Babur gelesen zu haben, S. 65 Z. 4 *قبیلدا قلعه دارلمی قیلماق*, wo die Textlesart aber durch den Vergleich mit ۴۳ Z. 2 *لیبی*, *قبیلدا قلعه دارلمی قیلماق* etwas zweifelhaft wird. Ich wenigstens kann an die Correctheit der, mindestens breitspurigen, Phrase 'die Vertheidigung der Festung in der Belagerung' nicht recht glauben; an unsrer Stelle aber ist *قبل قیلیب*. *قبل قیلغان* wieder Uebersetzung des pers. *محاصره نموده*. Oeffters hat dagegen das Wort *قبیل* Abū'l-gāzi, vgl. ۱۱ Z. 3 u. *قبیل قیلیب*. ۳۴ Z. 10. ۱۲۵ Z. 3. ۱۸۷ Z. 6 u.; auch spätere persische Schriftsteller bedienen sich desselben nicht selten, so Abū'l-fa'z, Akbarn. I. ۸۸ Z. 11 *قبیل* Z. 4 *قبیل کیند*.

Z. 10 *یوقی* Z. 11 *یوقیدم*: das Subst. *یوقی* Schlaf (st. *ایقو*) entsinne ich mich nicht anderswo gelesen zu haben.

Z. 11 *اویغانده توشلر* soll wohl bedeuten: erwachte plötzlich, aber dieser Gebrauch des Vb. *توشدی* mit dem Gerundiv ist der Sprache Babur's fremd.

Z. 13 *اجل یولداش بولوب*, eine ganz wundersame Redensart.

Z. 15 jedenfalls in Unordnung, worüber mehreres unten. Statt *نیزه* schr. *باز*, vgl. Babur ۴۴ Z. 3 u. ۴۵ Z. 4.

Z. 8 *عنان میل قیلیب*, besser wäre gewesen *عنان میل* oder *عنان صرف* (*معطوف*) *قیلیب*.

Z. 5 کنگنی آفتاب چیقاریدا. Bābur hätte gesagt شرق طرفیدا.

Z. 3 تیلایم, wo Bābur تیلاب geschrieben hätte; ebenso steht Bābur's Sprachgebrauche zuwider das Causativum statt des Transitive و Z. 4 چارلایم, wofür Bābur immer چارلاب.

S. ۵. Z. 1 و عیصه عم کیلتوریدیلار, die Partikel عم steht hier völlig unnütz, ebenso vorher ۵. Z. 6 u.

Z. 5 تخت کیلتورماک گیرای eine bei Bābur, wie bei jedem andern vernünftigen Schriftsteller ganz unerhörte Redensart. Wie Bābur in solchem Falle sich ausdrückt zeigen Stellen wie ۴۹۱ Z. 10,

Z. 6 اغیر چیک بیلان. P. de C. II, 455: avec les troupes pesamment armées. Vielmehr: mit einem zahlreichen (starken) Corps, pers. با لشکری کُران.

Z. 10 محمود اسکندرئی اوغلی Mahmūd h. Iskandar. P. de C. a. u. O. verkehrt: le fils de Mahmoud Iskender. Vgl. 1. Z.

Ebd. شورش خیالی vgl. Z. 13 سمرقند خیالی. ganz barbarische Uebersetzung des pers. بشقه توشوب تور. سم شورش دارن oder بر سم شورش است. Wie Bābur in diesem Sinne sich ausdrückt, siehe zu ۴۹۱ Z. 2. — Den gleichen sprachlichen Unverstand hatten wir schon oben ۴۹۱ Z. 1.

Z. 9 u. امیدوارمیز. Bābur امیدوارمیز. Abū'l-gāzi hat beides.

Ebd. اوشول یقینیدا, gleichfalls bei Bābur nicht gebräuchlich, pers. در این نزدیکی.

Z. 8 u. فداخ حوصله‌دار, bei persischen Schriftstellern nicht selten, findet sich zwar bei Bābur, wum ich mich recht entsinne, nicht, dagegen حوصله تنک و تنک S. ۱۶ Z. 13, vgl. auch ۱۱ Z. 6 حوصله‌سم کم اییدی.

Z. 5 u. شرق ساری, Bābur annahmslos شرق رویه طرفیده.

Z. 4 u. اظهار بند لیک قیلدیلار, nie bei Bābur, der in dieser Bedeutung قوللوق gebraucht, vgl. 1. Z. 9, 10 اخلاص قوللوق و دولتخواه‌لیق اظهار 11 Z. 13, اظهارینی قیلدیلار.

قوللوق و دولتخواهلیغی نی عرضغه ۳۳۳ Z. 8 u. قیلیب تور
قوللوقده کیلماک, wie ۴۱ Z. 10, und häufig بیکتکوردیلار
۱۵۶ Z. 3 u. a. w., seltner بیکلوقده یارماق, wie ۳۳۴ Z. 8
بندلیک ۳۶ Z. 10. — Das Wort بندلیک (بندلیک) findet sich überhaupt in den Waqā'ī nicht, da-
gegen im Muḥin a. a. O. 234 Z. 4 (بندله لیس), 245 Z. 5
(بندله لیغ).

۱۷ Z. — ۵۲ Z. 1 بوزولغاندین خبر یئی, gegen Bābur's
stehende Gewohnheit, das Object von خبر, wenn durch einen
(Verbal-) Satz bezeichnet, durch den Nominativ des participii prae-
sentis auszudrücken, wie ۶۱ Z. 8 u. چاپقان خبرینی تابیب,
۱۵ Z. 3 قلاب یاتغان, ۳۹۹ Z. 4 u. چریک اقلانغان خبر کیلادی
۱۵ Z. 3, خبرینی کیلتوردی, wenn dagegen durch ein blosses Substantiv,
durch den Ablativ, wie ۳۳۱ Z. 5 u. بولارتینک جمعیتی دیس
بوزارتینک جمعیتی دیس, خبر تابیب.

۵۲ Z. 3 دفعی ایچون, Bābur stets دفعی غه, ۳۹۹ Z. 7 u.
تسکین ۳۹۹ Z. 14, ۳۷۷ Z. 7 u., dagegen z. B. ایچون
۶۴ Z. 10.

Z. 6 و محمد عمایون, diese auch sonst sich findende An-
knüpfung ganz neuer Abschnitte durch و ist Bābur's Schreibweise
durchaus unangemessen.

Z. 7 دیدارلارمن ایرو نوشوب ایردی, P. de C. p. 457:
s'était soustrait à tous les regards, wohl im Hinblick auf ۴۵۲ Z. 5, 6:
die Worte heissen nichtsdestoweniger ganz einfach: war von meinem
Anblick getrennt, fern gewesen. Vgl. ۵۳ Z. 4.

Z. 12 یورماق یوراق ینگ, aber das Wort یورماق, aus یورماک
nach falscher Analogie von یورتاق u. اوتورتاق gebildet, ist
dem Wortschatz Bābur's fremd.

Ebd. ۵۳ Z. 7 u. بیم نیچه کوندا, Bābur ohne alle Aus-
nahme بیم نیچه کوندین سونک, wie ۳۱ Z. 3 u. und an zahl-
reichen andern Stellen: ist dagegen کون mit bestimmten Zahl-
wörtern verbunden, so steht meist der Locativ ۶۱ Z. 12 تور

اون بيم كونددا ۴۴۱ Z. 13. Der gleiche Sprachgebrauch herrscht durchaus auch bei Akâl-faht, wofür sich zahlreiche Belege beibringen lassen: eine Vermischung beider Constructionen, die auf der Verschmelzung zweier Sätze in einen beruht, haben wir ۱۹۸ Z. 4—3 اون كونددين سونك وزيرنى تلار و چايار. Vgl. auch Mir 'Alî Šer im Abušqa, ۳۹۴ l. 11—12. قيتور كيتار.

Z. 13 اتي نى توتوب übel ausgedrückt.

Z. 14 كيم يما اق كيلدى كيم bezeichnet den Nachsatz, wie nicht selten im Persischen که, allein für Bâbur ist diese Verwendung der Partikel nicht unbedenklich. St. اوق. sehr. اوق.

Z. 9۸ خوشحاليمغ لار قیلدیك. P. de C. 457 je le traitai de la manière la plus distinguée. Viehnehr: wir lebten vergnügt.

S. ۵۸۳ Z. 1 صلاح دید. Bâbur sagt stets صوابدید, z. B. ۳۹۴ Z. 11 ۴۷۲ Z. 4 und sonst. Im Persischen kommt neben صواب دید auch صلاح دید und (seltner) مصلحت دید vor: ziemlich vereinzelt صلاح allein im Sinn von „Gutbefinden, Gutfürken“, wie Akharn. I, ۱۲۸ Z. 11 بیست کبرو زر قدیم تحرات — فرستاد که بصلاح تاتار خان — خرج کرده شود.

Z. 11 امان لیمغ بولغان ایکنندور auch diese Phrase ist bei Bâbur nicht anzutreffen.

Z. 5—4۸ کیراک. در زمان یو دور کیم — تصدیق قیلماق کیراک steht nicht gut im abhängigen Satz, ist überhaupt neben در زمان کیراک unpassend. Ähnlich باید bei neueren pers. Autoren.

Z. 3۸ کونلکومکا. ۱. کونلکومکا.

Ebd. اوژکا, میندین اوژکا یخشی راق تیمرسه. pers. beim Comparativ unzulässig; st. تیمرسه. ۱. تیمرسه.

S. ۵۴ Z. 1 تیلینکیزکا کیملتوراسیر. pers. بر زبان آوردن. oder بریدن. رالیدن.

Z. 2 vor توشوب erwartete man ایلیککا, nach unsres Autor's Brauch قولغ. — Es finden sich freilich auch bei Bâbur ein paar derartige Stellen: allein da dort stets ایلکا als persönl. Dativ mit

توشماک verbunden ist, so erscheint es so gut wie sicher, dass in all' diesen Fällen ایل ایلکیکا zu verbessern sei.

Z. 4—5 *اوتوتور و اندین اوتوتور کیم* P. de C. *میں انہیںک بیطاقت لیغینی طاقت کیمتور کی میں* 460 il est dans une position très-grave et la situation exige que je vienne au secours de son impuissance aux dépens de ma propre force; ganz undeutlich dict. turc-or. p. 45 s. v. *اوتوک*. Der Satz heisst: sein Zustand ist schlimm geworden und es ist so weit gekommen, dass ich seine Kraftlosigkeit nicht mehr ertragen (mit ansehen) kann. Die Phrase *ایش اندین اوتوب* kommt auch sonst bei Bâbur vor, z. B. v. Z. 1.

Z. 11 *نصائح* Berathung, Conferenz, Conseil, schlecht ausgedrückt: Bâbur hätte *کینکش* gebraucht.

Dass der uns beschäftigende Anhang von Bâbur nicht sein kann, dürfte aus dem Vorhergehenden zur Genüge erhellen; dass er aus dem Persischen übersetzt oder wenigstens persisch gedacht ist, mindestens sehr glaubhaft erscheinen: wir können aber noch einen Schritt weiter gehn und gradezu die Quelle nachweisen, aus welcher derselbe geflossen ist.

Der ganze Abschnitt steht nemlich mit geringen Abweichungen in Abû'l-fa'zl's Akbarnâmah I. 4. Z. 12 — 14 Z. 11. Gleich der Anfang stimmt fast wörtlich:

Abû'l-fa'zl

Pseudo-Bâbur.

و انا سنکا بی فہیت لیغ	و انا سنکا با لشکم کران
قول و قوشونی بیلان ایغ	قدم پیش نہاد
ایلکاری قویدی کیم عندوستان	و آن حضرت تر واقعات
فاعدمی بیلان یوز مینک نیتک	خود مرقوم کلک بیان فرمودہ
بیر لک و یوز لکنی بیر کرور	اتند کہ بقاعدہ عندوستان
دیرلر انہیں قول و قوشونی	کہ یک لک ولایب را صد
مینک ایدی لک نا یمتیب ایردی	سوار و کروریرا نہ حزار
نیچون کیم ولایتی اون	سوار اعتبار میکنند ولایت
کرورکا یمتوب ایردی کیم	و انا سنکا بدہ کرور رسیدہ

بود که جای یک یک سوار	بیم لک اتلیغ نینک جای و
باشد - و بسیاری از حران	اوقات گذاری سی بولغای
و سروران نامور که حرکت	و کوینچی باش و باشلیغ
در عیج معرکه یکی از ایشان	کیم حرکت عیج معرکه انکا
تبعیت و امداد او نکرده	امداد قلیب اطاعت و بیعت
فرمانبرداری او نموده ضمیمه	لیغلاری یوق ایردی انکا قوشلوب
لشکر او شده بودند	فرمان بردار بولوب ایردیلا

Ich habe die beiden Stellen ganz ausgeschrieben, weil genaue Betrachtung derselben sehr wesentliche Gesichtspunkte für Beurtheilung des zwischen beiden Versionen obwaltenden Verhältnisses eröffnet. Was zunächst im ersten Satz des Akbarnamah die Worte anlangt, so gebraucht Abū'l-fa'zī dieselben von Rānā Sānkā auch S. 1.^e Z. 15: *رانا سانکا - قدم جرأت پیش نهاده است* vgl. 1.^e Z. 5: *شورش ررنا سانکا و پای جرأت نهادن* (1) der Verfasser des Appendix hat die Phrase getreulich ins Türkische übersetzt (ایاغ ایلکاری قویدی). Die von Abū'l-fa'zī im zweiten Satz aus den Waqā' citirte Stelle findet sich im Fatḥnāmāh S. 41^r Z. 8: um die Fiction zu wahren, musste das Citat in der ost-türkischen Fassung wegfallen. Im Folgenden hat Pseudo-Babur eine

1) Wie sehr Abū'l-fa'zī diese und ähnliche Wendungen liebt, mögen einige wenige Beispiele darthun. Akbarn. I. 111 Z. 6 u. 13^r Z. 4. 115 Z. 9 *قدم با لشکر فراوان و استعداد تمام قدم پیش* 10^v Z. 19 *پیش می نهاد پای جرأت* 11^r Z. 6 *قدم جرأت پیش نهاده* 13^a Z. 14 *قدم ثبات افشرد* 16^v Z. 4 u. 17^r Z. 8 *پای ثبات محکم داشت* 17^r Z. 14 *قدم در عالم ملکی شهادت نهاد* 19^v Z. 3-4 *قدم در ماه حشتم نهاد بودند* 19^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 20^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 21^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 22^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 23^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 24^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 25^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 26^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 27^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 28^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 29^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 30^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 31^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 32^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 33^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 34^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 35^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 36^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 37^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 38^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 39^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 40^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 41^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 42^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 43^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 44^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 45^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 46^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 47^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 48^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 49^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 50^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 51^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 52^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 53^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 54^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 55^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 56^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 57^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 58^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 59^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 60^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 61^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 62^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 63^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 64^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 65^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 66^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 67^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 68^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 69^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 70^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 71^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 72^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 73^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 74^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 75^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 76^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 77^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 78^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 79^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 80^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 81^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 82^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 83^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 84^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 85^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 86^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 87^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 88^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 89^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 90^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 91^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 92^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 93^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 94^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 95^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 96^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 97^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 98^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 99^r Z. 10 *قدم پیش نهاد* 100^r Z. 10 *قدم پیش نهاد*

ganz eigenthümliche Confusion, die indess bloss mangelhaftem Verständniß des persischen Textes ihren Ursprung verdankt. Mit den Worten که جای یک لک سوار باشد (Abū'l-f. Z. 15, vgl. Babur f. Z. 9) wusste der türkische Bearbeiter nemlich durchaus nichts anzufangen: er sah nicht, dass sie eben nichts andres besagen als: was an Stelle von (— gleich —) hunderttausend Reitern ist, glaubte zum Begriff des Orts (جای) noch den der Zeit (اوقات) beifügen zu müssen und phantasirte so jenen thörichten Satz کیم — بولغای

zusammen, dessen sprachliche Mangelhaftigkeit schon oben charakterisirt wurde. Gleichwohl erkannte er, dass eine summarische Angabe der Streitkräfte des Rānā hier vermisst werde, vermochte aber aus der Zahl der Krör dieselbe nicht selbst zu abstrahiren und setzte also auch hier ohne weiteres die in seiner persischen Vorlage weiter unten sich vorfindende Ziffer zweimalhunderttausend, ohne den so entstehenden Unsinn zu bemerken oder zu lässlicher Gestaltung der Rede auch nur einen Versuch zu machen. Besser glückte es ihm mit dem folgenden Satz, der im Akbar-nāmā und in der osttürkischen Fassung fast gleich lautet: dem سران و سرداران des Perser's entspricht allem türkischen Sprachgebrauch zum Trotz des osttürk. باش و باشلیغ. — So geht es nun weiter. Im allgemeinen lässt der Umstand, dass Abū'l-faẓl's Darstellung der Schlacht bei Kānwāhān an das officielle Bulletin selbst in formeller Hinsicht sich slavisch anschliesst, die Uebereinstimmung der osttürkischen Relation mit seiner eignen in diesem Abschnitt weniger grell zu Tage treten: doch bleibt des Gemeinsamen genug, um einen Zweifel über die Identität Beider nicht zu gestatten: vgl. Pseudo-Babur S. ۴۱۵ Z. 12 — ۴۴۱ Z. 7 u. — Abū'l-faẓl S. ۱۰۹ Z. 4 u. — ۱۰۸ Z. 2, besonders Ps.-B. ۴۴۱ Z. 15—17 = A. ۱۰۷ Z. 3 u. — ۱۰۸ Z. 2, ferner Ps.-B. ۴۴۷ Z. 8 = A. ۱۰۹ Z. 1 2, Ps.-B. ۴۴۸ Z. 4—6. 8—9 = A. ۱۰۹ Z. 8—6 u. ۱۱. Z. 3. 4. Sachliche Differenzen finden sich keine; die wenigen Abweichungen in der ordre de bataille lassen sich sämmtlich auf gewöhnliche Schreibfehler zurückführen. Nur eine Discrepanz heischt eine kurze Besprechung. Im Akbar-nāmā wird nemlich S. ۱۰۷ Z. 5—11 bei Aufzählung der auf Babur's linken Flügel stehenden Officiere zunächst Humājūn (حضرت

جهانبانی, wie derselbe bei Abū'l-faẓl stets heisst) als oberster Führer genannt, dann folgen die Namen der auf Humājūn's rechter und linker Seite stehenden türkischen Bīke, endlich diejenigen der auf dem linken Flügel postirten indischen Amīr, entsprechend der bei Šāich Zān (S. ۴۱۵ Z. 1—16) gegebenen Ordnung. Statt dessen

stehn bei Pseudo-Babur S. ٢١٠ Z. 4 u. — vorl. Z. zunächst die indischen Grossen, dann werden mit اُنكركا (vorl. Z.) und سونكركا (٢٢٢ Z. 3) die türkischen Officiere angeschlossen, ohne dass man den Bezug des „zur Rechten“ und „zur Linken“ erführe. Angenommen hätte der türkische Bearbeiter selbst oder ein Copist zuerst die Erwähnung der türkischen Biker mitsammt derjenigen Humajūn's in seiner Vorlage ganz übersprungen, den Irrthum nachher zwar bemerkt und das Fehlende am Rande nachgetragen, aber aus Versehen den Anfang mit Humajūn's Namen weggelassen: die so verstümmelte Notiz gerieth dann vom Rande an die unrechte Stelle hinter, statt vor die Nennung der Inder.

Zeigt schon der Schlachtbericht Pseudo-Babur's unzweideutige Spuren enger Abhängigkeit von Abū'l-faʿl, so treten dieselben im Folgenden noch weit bestimmter hervor: der ganze Abschnitt bis zu Babur's letzter Krankheit lautet fast Satz für Satz bei Beiden gleich. Dies im Einzelnen darzulegen ist überflüssig: es genügt auf einige Hauptpuncte hinzuweisen. Bei Pseudo-B. S. ٢١٠ Z. 5 u. wie bei Abū'l-f. ١٢٢ Z. 6 folgt auf Erwähnung von Biban's, Bajazid's und Ma'rūf's Stellungnahme am Ufer des Ganges gegenüber Kanōḡ (= Babur ٢٢٠ Z. 9—11) sogleich diejenige der Ankunft 'Askari's in Gwaliar (= Babur ٢٢٨ Z. 3 u. und vorl. Z.) mit Auslassung der ganzen in den Waqā' ٢٢٠ Z. 11—٢٢٨ Z. 5 u. dazwischen liegenden, die Forcierung der Gangespassage und den Marsch nach Audha behandelnden Partie. Ferner: P's-B. S. ٢١١ Z. 3—9 und Abū'l-f. ١٢٢ Z. 8—14 berichten über die dem Feldzug gegen den Pūrab vorausgehenden Ereignisse wie folgt: grosses Fest, Kriegsrath, Detachirung 'Askari's, Ausflug nach Dholpur. Hier sind zwei Berathungen zusammengewürfelt, deren eine von Babur ٢٢٢ Z. 12—17, die andre ٢٠١ Z. 8 u.—٢٦ Z. 4 erzählt wird. Der schon oben berührte, so äusserst mangelhafte Auszug aus Babur's Brief an Humajūn findet sich mit den gleichen Worten bei Abū'l-faʿl, ebenso die Angabe über das gleichzeitige Eintreffen Iḡāḡ-Chān's und Babur's in Agrah. Bloss formeller Congruenz halber die eine oder die andre Stelle bei Pseudo-Babur und Abū'l-faʿl herauszuheben ist unnöthig: wie schon bemerkt, stimmen in diesem Abschnitt beide Autoren meistens wörtlich überein. Sachliche Differenzpuncte sind auch hier nicht vorhanden: wenn Pseudo-Babur in der Erzählung von Rānā-Sankā's Tod die Worte Abū'l-faʿl's (١٢٢ Z. 11)

از بعضی نفلان نقد مسموع شده است
wenig befremden als die Unterdrückung des oben besprochenen Citat's aus den Waqā' oder der von Abū'l-faʿl ١٢٢ Z. 3—5 beigebrachten Notiz des Ta'rich-i Haidari. Ein lapsus calami des Autor's oder

des Copisten ist wohl die Angabe bei Pseudo-Bābur (S. 4 Z. 8) بدخشان فی میرزا سلیمان غدکیم انینک گیای ایلی تیشوروب: das Richtige hat Abū'l-faẓl (II S. 12—13): بدخشان را بمیر سلطان ویس که میرزا سلیمان بدامانی او انتساب داشتند سپرد:

bloße Flüchtigkeit veranlasste gewiss auch den Wegfall der sehr wesentlichen Nachricht Abū'l-faẓl's von der Berufung des Chan's von Kāḡar durch Sultan Wais (vgl. Erskine a. a. O. 509). Bedeutender ist die Verwirrung, welche die Achtlosigkeit des Falsificator's selbst oder eines Abschreiber's S. 3. Z. 13—19 angerichtet hat, während das Richtige aus Bābur S. 11 Z. 1—11 fast wörtlich übersetzt, deutlich genug bei Abū'l-faẓl S. III Z. 16—21 zu lesen war: wenn schon mit Hilfe der genannten Quellen die Ordnung wiederherzustellen, zum mindesten die zweimalige Flucht der Rebellen aus Kanōḡ zu beseitigen, leicht wäre, so genügt es mir dennoch für jetzt zu constatiren, dass auch hier die scheinbare Abweichung lediglich die Frucht völliger Gedankenlosigkeit, nicht anderweitiger Information ist. — Die letzte, Humājūn's Besuch in Hindostān bis zu Bābur's letzter Willensäußerung umfassende Partie ist in der osttürkischen Redaction theilweise verkürzt: wie im Schlachtbericht sind schwierigere persische Bedensarten in der Uebersetzung ab und zu weggelassen. Allein das meiste ist doch auch hier getreulich aus dem Persischen übersetzt, einzelnes, wie das zweimalige *آید و آید* (eine Lieblingswendung Abū'l-faẓl's) ohne weiteres in das türkische Wortgefüge aufgenommen.

Wie man sieht, ist die Uebereinstimmung der osttürkischen Fassung mit dem Texte Abū'l-faẓl's zu gross, als dass sie auf Rechnung des Zufall's oder indirecter Benützung gesetzt werden könnte: beide Berichte sind identisch. Es kann sich für uns demnach nur darum handeln, zu untersuchen, ob Pseudo-Bābur den betreffenden Abschnitt Abū'l-faẓl's gradezu übersetzt hat oder ob Beide ein und dieselbe Quelle slavisch copirten. Den Ausgangspunct der Untersuchung, wird Abū'l-faẓl abgeben: gelingt es nachzuweisen, dass derselbe seiner Darstellung des Lebensganges Bābur's bis zur Schlacht bei Kanwahah die Waqai' ausschliesslich oder doch in allen Hauptsachen zu Grunde gelegt hat, der folgende Abschnitt aber bis zur Flucht Biban's und Bajazid's durchaus die nemliche Behandlungsweise zeigt, so wird auch für diesen letzteren Bābur's Werk als die Quelle Abū'l-faẓl's, die Arbeit des Pseudo-Bābur aber als Uebersetzung der betreffenden Partie des Akbarnamah mit Fug angesehen werden dürfen.

Abū'l-faẓl citirt Bābur's Denkwürdigkeiten im ganzen viermal,

und zwar unter der in Indien gebräuchlichen Benennung *واتعات*, nemlich S. ٨٥ Z. 4 u. — A. ١ Z. 4. ١ Z. 7 u., 1, ١ Z. 13. ١, Z. 18, an den drei erstgenannten Stellen jeweils mit wörtlicher Uebersetzung eines Passus aus genanntem Werk. Aber ausser diesen Stellen gibt es noch eine gute Zahl anderer, wo Bābur's Worte ganz genau übersetzt sind, so gleich im Anfange die Erzählung der auf Umar Šaiḥ Mirzā's Tod in Andigān sich abspielenden Vorgänge S. ٨٧ Z. 13—3 u. 1) = Bāb. ١١ Z. 5 u. — ٢, Z. 10, manches auch auf den nächsten Seiten, wie A. ٨٨ Z. 4—6 = B. ٢, Z. 15—17. A. ٨٨ Z. 7—11 = B. ٢ Z. 2—16, wo trotz bedeutender Kürzungen die in den Waqā' gebrauchten Wendungen bei Abū'l-faḡl allenthalben deutlich erkennbar sind. Im Folgenden mache ich nur auf einige besonders significanten Stellen aufmerksam, wie A. ٨٩ Z. 15—21 = B. ١٢ Z. 7—١٢ Z. 1. A. ٩٢ Z. 14 = B. ٢, ١ Z. 10, 11. A. ٩٥ Z. 6—14 = B. ٢, ١ Z. 8 u. — ٢, ٢ Z. 6. A. ٩٥ Z. 6 u. — ١١ Z. 11 = B. ٢, ٢ Z. 4—6 u. A. ٩٦ Z. 7 u. = B. ٢, ٢ Z. 8—7 u. A. ٩٦ Z. 3 u. — ٩٧ Z. 3 u. = B. ٢, ٢ Z. 10 u. — ٢, ٢ Z. 1. Aehnlich stellt sich das Verhältniss in der zweiten Hälfte der Geschichte Bābur's: die gegen das Ende zu immer mehr der Form eines Tagebuch's sich nähernde Anlage des entsprechenden Theils der Denkwürdigkeiten lässt dasselbe hier sogar noch schärfer hervortreten. Mancher hierher gehöriger Einzelheiten wurde schon oben gedacht: ich füge den dort angeführten Stellen hinzu: A. ١١١ Z. 2—4 = B. ٢, ٢ Z. 9—14. A. ١١٢ Z. 16—21 = B. ٢, ٢ Z. 2—11. A. ١١٢ Z. 6—4 u. = B. ٢, ٢ Z. 3 u. — vorl. Z. Man glaube übrigens ja nicht, dass der Hofhistoriograph Akbar's bei Uebertragung grösserer oder kleinerer Fragmente der Waqā' planmässig zu Werke gegangen sei, etwa solchen

1) Nebenbei gesagt: S. ٨٧ Z. 20 *قدیمین بایریان حضرت*

که از بایریان و قدیمین حضرت ist statt des altherm *بایریان* zu schreiben *بایریان*, vom ottürk. *بایری* alt, oft von treuen Dienern, welches, obgleich nicht an dieser Stelle, doch sonst oft genug bei Bābur vorkommt. Für die *Bāburian* (s. Blochmann, Ain I, 454 not. 1) ist hier kein Platz. — Aehnlich verbindet Abū'l-faḡl den persischen und türkischen Ausdruck für einen Begriff *ارمغانی* 1, 1 Z. 15 *و سوغات*. Dieselbe Sprechweise findet sich auch bei andern persischen und türkischen Schriftstellern. So lesen wir bei Muhammad Šāfi' Balḥī (Senkowiaki supplém. 1, 8 vorl. Z. 11 Z. 12) *بورت و منبر* bei Kamālpūšādāh (Mohaḡnāmah ed. Pavet de Courville 1, 1 Z. 6) *صلح و سلامت*, und andres dergl. ist auch sonst nicht selten.

Stellen den Vorzug gegeben habe, wo Bâbur bedeutende Menschen, Verhältnisse, Ereignisse oft in wenigen Zeilen mit unübertrefflicher Kraft und Wahrheit zeichnet: im Gegentheil wiederfährt die Ehre unverkürzter Aufnahme auch der Schilderung solcher Vorfälle, welche an sich ohne Bedeutung für die geschichtliche Entwicklung, im breiten Rahmen des Bâbur'schen Werk's sehr wohl eine Stelle finden konnten, in Abûl-faiz's kärglichem Auszuge dagegen ganz wunderlich deplacirt erscheinen. So ist S. 11 Z. 15—21 die Beschreibung eines Erdbeben's sorgfältig reproducirt, während Bâbur's Kämpfe mit den Oezbeken um sein väterliches Erbe mit ein paar Worten abgemacht, der Unterwerfung Afġanistan's und den daran sich unmittelbar anknüpfenden Ereignissen nicht anderthalb Seiten gegönnt werden: ebenso sind S. 17 Z. 14 die zwei von Bâbur einem Erdbeben gewidmeten Zeilen vollständig übersetzt, während die in den Denkwürdigkeiten auf zwei und einer halben Seite erzählte Eroberung Bâbur's bei Abûl-faiz in drei Zeilen erledigt wird. Das sind Kleinigkeiten: aber auch sie sind bezeichnend. Methode ist nun einmal des grossen Waqr's Sache nicht, und der kindischen Sucht, möglichst viele Garâib anzuführen, vermag er sich so wenig zu entziehen als die meisten seiner Landsleute und Glaubensgenossen¹⁾. Im Einklang mit jenen Schwächen stehn denn auch die wenigen dem Akbarnâmah gegenüber den Waqâ' eigenthümlichen Nachrichten. Was derartiges in dem auch in osttürkischer Version vorliegenden Abschnitte anzutreffen ist wurde schon oben gewürdigt: dem ganz entsprechend entrollt uns Abûl-faiz S. 1, Z. 16—23 ein von Sentimentalitäten überströmendes Gemälde von Bâbur's Begegnung mit Sâh Bigum und der Chânum nach Niederwerfung der Rebellion in Kâbul: nur Schade, dass der Hauptacteur jenes Bühnenspiels von der ihm daselbst zugetheilten Rolle gar nichts weiss: vgl.

1) Ich kann überhaupt Blochmann's rückhaltlos günstiges Urtheil über Abûl-faiz (Ain-i Akbari. Transl. I, XXVIII—XXIX) in keiner Weise unterschreiben. Mir scheint Elphinstone trotz mancher Uebertreibungen der Wahrheit erheblich näher gekommen zu sein. Jedenfalls war Abûl-faiz ungleich bedeutender als Staatsbeamter und Litterator denn als Geschichtsschreiber. Auf's entschiedenste aber muss ich gegen die maasslose Ueberschätzung seines Stils mich aussprechen, wie dieselbe namentlich in B.'s Vorrede zu seiner Ausgabe des Ain (I, 5) zu Tage tritt: derselbe ist nur wenig besser als wie ihn Elliot schildert (History of India VI, 7) und lässt, "wenngleich in seiner pointirten, sentimentösen, an Tacitus erinnernden Weise eines gewissen Reizes nicht ermangelnd, einen Vergleich mit den grossen Stilisten Iran's nicht ankommen."

2) Im Text des Akbarnâmah ist S. 1, Z. 9 دغلٹ Daghat statt غلت zu lesen: noch weiter ist die Verderbniss in dem überhaupt sichtlich stark interpolirten Codex C₂ gediehen, wo das „Wort غلت“ kurzer Hand aus-

Bāb. 7er^m Z. 8—12^{te}). Hier nun haben wir zweifellos ganz willkürliche Ausschmückung des in den Waqā' mitgetheilten schlichten Thatbestands durch Abū'l-fa'zīl: das gleiche mag auch von den kleinen Abweichungen hinsichtlich Hās Chān's, Biban's und Bajard's gelten. Dagegen werden die Fabeln über Rānā Sankā, Humājūn und Bābur, wie schon oben vermuthet wurde, auf anekdotenhaftes Geröde zurückzuführen sein, dessen letzte Ursprünge bei der Lückenhaftigkeit unsres Quellenmaterials grade für diese Periode sich freilich mit Sicherheit nicht mehr ermitteln lassen. Nur das eine will ich befoem, dass von den bei Abū'l-fa'zīl dem Tode Bābur's unmittelbar vorausgehenden Ereignissen in der ältesten und zuverlässigsten Biographie Humājūn's, in Ganhar Āftābgī's تذکرة الؤاعات allem Anschein nach nichts zu finden ist: ich schliesse dies nicht sowohl aus dem augenscheinlich arg verstümmelten ersten Capitel von C. Stewart's Uebersetzung dieses Werks (p. 3), — nachdem Rieu, Cat. of the Pers. Mss. I 246 W. Erskine's vernichtendes Urtheil über jene traurige Arbeit veröffentlicht, wird wohl schwerlich Jemand dieselbe für wissenschaftliche Zwecke weiter verwerthen wollen —, sondern vielmehr aus dem Umstande, dass Erskine, welchem das persische Original vorlag, dasselbe unter den Quellen für seine allzu arglose Darstellung dieser Vorgänge nicht aufführt (vgl. Hist. of India and Bāb. and Hum. I 512—517). Auch in Chwāndamīr's Humājūnnāmah scheinen dieselben nicht erwähnt zu sein, wenn anders die bei Elliot, V. 116 sqq. gegebenen Auszüge den Anfang des Werks vollständig enthalten. Von der Stellung späterer Historiker (Zeitgenossen Abū'l-fa'zīl's) zu dieser Frage war schon früher die Rede. — Die Schriftsteller des 17. und 18. Jahrhundert's könnt' ich hier ganz bei Seite lassen: doch verlohnt es sich darauf hinzuweisen, dass Abdū'l-ḥamīd Lahōrī 1^{er} 11 Z. 3 u. — 11 Z. 10 die Geschichte aus dem Akbar-nāmah fast wörtlich copirt hat. Er entnahm sie grade dieser Quelle, weil er sie anderswo schwerlich fand; er entnahm sie aber wörtlich, weil unter Abū'l-fa'zīl's geschickten Händen die Sage bereits den novellistischen Zuschchnitt empfangen hatte, wie er den litterarischen Bedürfnissen des Hofes und der Residenz entsprach. Noch bedeutsamer ist das Benehmen des trefflichen Chāfi Chān in seinem Muntachabū'l-Inbāb: nachdem derselbe (I. 16 ed. Calc.) den Hingang Bābur's in der Hauptsache übereinstimmend mit Farīstah berichtet, lässt er p. 71 jene Legende in der durch Abū'l-fa'zīl fixirten Gestalt als on dit (تویند) folgen: aus dem was dort und p. 77 von Humājūn's Krankheit gesagt ist, ver-

gestrieben ist", s. die krit. Note z. d. St. — Z. 12 sehr یشاقری statt یشاقری.

mögen wir auch für die Entstehungsgeschichte der Fabel wenigstens einige Anhaltspunkte zu gewinnen. Die ganze Geschichte ist eben schlecht bezogen und schwebt in der Luft. — Ueberhaupt findet sich in Abū'l-faḡl's Darstellung der Geschichte Babur's nur eine einzige wirklich geschichtliche Notiz die den Waqā' nicht entnommen sein kann, deren Quelle aber anderwärts mit ziemlicher Bestimmtheit nachzuweisen möglich ist. S. 2 Z. 2—3 werden nemlich unter den von Babur gegen Da'ūd Chān und Haiman Chān gesandten Officiern vom linken Flügel Sulṭān Ġunaid, Šāh Mir Husain, Qutluq Qadam, vom Centrum Jūnus 'Alī, 'Abdu'l-lāh Ahmadi, Kattah Bīk und einige andre genannt: bei Babur ۴۴۱ Z. 6—8 fehlt unter den Leuten des linken Flügels Qutluq Qadam (im Texte vielleicht ausgefallen, da ihn auch die persische Uebersetzung nach Ausweis der englischen hat), von denen des Centrum's

aber sagt er bloss: *و غولیدین بزم یار آیدان، بیکتدار*. Nun aber finden wir dieselben Namen wie bei Abū'l-faḡl, und zwar in der nemlichen Reihenfolge, in dem bei Elliot IV. 290—292 übersetzten Bruchstück aus Šaiḥ Zai's *Tabaqat-i Baburi* (oder *Futuhāt-i Hind*) auf S. 291 Z. 20—25. Šaiḥ Zai Chāft, der Secretär Babur's und Verfasser des *Fatḥnāmā*, bearbeitete bekanntlich einen Theil der *Memoiren* seines Herrn in pompösem Persisch, vgl. Elliot a. a. O. 288—89, *Badā'unt* I. ۴۴۱ Z. 5—4 u. (wo *خانیست* st. *بیکتدار* zu lesen), ۴۴۴ Z. 4. 5¹⁾: dass Abū'l-faḡl diese Arbeit benutzt und obige Notiz daraus entlehnt hat, ist sehr wohl möglich, da das Werk jedoch schon mit dem 15. Ġumada'l-awwal 933 H. abbrach, so kann es für die Ereignisse nach Babur's Sieg bei Kānwahāh als Quelle nicht mehr in Betracht kommen.

Es wird somit als feststehende Thatsache angesehen werden müssen, dass Abū'l-faḡl die Geschichte Babur's mit so gut wie ausschliesslicher Zugrundelegung der Waqā' aus einem Gusse gearbeitet hat, woraus wiederum folgt, dass der zweifellos aus dem Persischen übertragne und mit Abū'l-faḡl formell und materiell durchaus congruierende Appendix der Waqā' nichts andres als eine directe Uebersetzung des betreffenden Abschnitts des *Akbarnāmā* sein kann. Ein nicht ungebildeter Mann (vielleicht ein Ozbek

1) Ein Fragment dieser Bearbeitung Šaiḥ Zai's scheint im British Museum add. 26. 205 (bei Henl. t. 246) vorzuliegen. [Dies hat, wie ich nachträglich sehe, auch Pagnan auf Grund einer Pariser Hs. — bibl. Nat. no. 197 anc. Fonds pers. — bemerkt: s. *Revue critique* 1881 2e sem. p. 41—43. Als ich diesen Aufsatz niederschrieb, hatte ich von Pagnan's Artikel noch keine Kenntnis. Möge die dort erwähnte Abhandlung über Šaiḥ Zai'nū'd-dīn's Werk dem gelehrten Publikum doch nicht länger vorenthalten bleiben!]

oder Sarte) hatte vor sich eine Handschrift der Waqā'ī, welche S. f.³ Z. 4 der Kazaner Ausgabe abbrach: er suchte den Werth seines Codex zu erhöhen, indem er das Fehlende durch eine ost-türkische Uebersetzung der correspondirenden Partie des Akbarnamah ersetzte ¹⁾ und dieselbe ohne äussere Spuren eines Defect's der Handschrift einverleibte. Er glaubte dabei vollkommen sicher zu gehn, wenn er nur die dritte Person des persischen Original's mit der ersten vertauschte, aber auch hier verrieth er die Fälschung: fast überall setzte er die erste der Mehrzahl, während Babur stets die erste der Einzahl hat. So wird uns nun auch die Bedeutung von Pa-B. f. f. Z. 8 — vorl. Z. klar, welche Stelle, wie bereits oben bemerkt, mit Babur f.³ Z. 4—15 bis auf ein paar Varianten ²⁾ identisch ist. Mit ihr, dem Schlusse des im Codex enthaltenen Textes, hatte ein neues Blatt begonnen und der Falsificator schloss an sie seine Arbeit fortlaufend an, um dieselbe so zum Körper des Werks gehörig erscheinen zu lassen; später ward durch Zufall oder Absicht diese letzte Blattlage vom Uebrigen getrennt, gerieth mit einer complete Handschrift der Denkwürdigkeiten zusammen und wurde dann, ohne dass der wahre Sachverhalt untersucht oder entdeckt worden wäre, mit dieser letzteren copirt: von dieser Copie ging die Handschrift aus, welcher die Kehr'sche Abschrift entnommen ist.

Dieser ganze Abschnitt bildet demzufolge ein einheitliches Ganze, keineswegs, wie Pavet de Courteille und Feer annahmen, ein Conglomerat von Fragmenten: aber damit ist die Summe des dem Abū'l-faiz entzogenen Eigenthum's noch nicht erschöpft: auch die letzte Partie über Babur's Ende, seine hervorragenden Eigenschaften, schriftstellerischen Arbeiten, Kinder, Umgebung, welche in der Kazaner Ausgabe durch die Worte: (مسود اوراق اینہ دور (ابتہ دور eingeleitet wird, gehört dem Letzteren. Schon Ilmuskij (Vorr. IV Z. 1—5) liess die Aeusserung fallen, dass diese „merkwürdige Nachschrift“ „von unbekanntem Verfasser, der augenscheinlich Babur und dessen Umgebung gut kannte“ mit der „Einleitung zum Aini Ekberi

1) Oder eine schon vorhandne Uebersetzung wurde zu diesem Zwecke hergerichtet: ist die von Ilmuskij (Vorr. IV Z. 5—9) erwähnte „Uebersicht über die Dynastie Timur's bis Humājūn“; wie ich vermuthen möchte, dem Akbarnamah entnommen, so trifft letztere Vermuthung vielleicht die Wahrheit.

2) S. f. f. Z. 9 sehr. علی لار st. علی لار aus f.³ Z. 5, dagegen ist f.³ Z. 10 aus f. f. Z. 14 کینینیک nach بولارنیک einzuschreiben, f. f. Z. 4 u. aus f.³ Z. 12 یانیمیزدا st. دریاحریدا zu sehr.

Abûfaiz's*) zusammenhängen möge: sie steht im Akharnâmah I. IIa—It. Z. 7. Da dieses Stück wirklich nicht ohne Interesse ist und Veranlassung gibt einige litterar-historisch nicht ganz gleichgültige Punkte in's Reine zu bringen, so schliesse ich hier gleich einige Bemerkungen an.

[P.-Bâb.] S. 5, f. Z. 3 u. بخشتی schr. نجیشتی aus Abû'l-f. IIa Z. 6.

و بو رباعی فی 8—14 ترکی دیوانی باریدور S. 5, 5 Z. 2 و بو رباعی فی 8—14 ترکی دیوانی باریدور S. 5, 5 Z. 2 = Abû'l-f. IIa Z. 10—11. 21—24 Z. 2 (و محمدچینم زبان فارسی نیز اشعار دیندیم داری النج). Da Bâbur's lyrische Dichtungen bis auf wenige Reste für uns verloren sind, so stelle ich im Folgenden die aus den Denkwürdigkeiten für die Geschichte derselben sich ergebenden Data zusammen.

Bâbur's erste dichterische Versuche scheinen durch seine Neigung zu Baburi, einem Markotendersohn (اوردو بازارینینک اوغلی) angeregt worden zu sein († I. Z. — † Z. 1): sie beschränkten sich auf einzelne Verse (manchmal auch ein Verspaar) in persischer Sprache. Diese Jugendliebe Bâbur's fällt in's Jahr 905 H. — Später citirt er nur selten eigne persische Verse, wie †† I. Z. 33 Z. 16, beidemal je ein Bait (H. 932), †† Z. 5—7 (Qit'ah), und †† Z. 4 u. — vorl. Z. 2) (Uchronogram, 933 H.). Es mögen unter den da und dort eingestreuten persischen Dichterstellen sich noch weitere Compositionen Bâbur's befinden, doch ist dies nicht ausdrücklich bemerkt.

Reichlicher sind die in den Waqâ' versprengten Notizen über Bâbur's dichterisches Schaffen in türkischer Sprache. Das erste türkische Gûzal zu vollenden glückte ihm 907 H. (S. †† Z. 6 u. — 3 u.): es bestand aus sieben Baits, und nach diesem Schema wurden auch alle späteren abgefasst. Einzelne Maṭla' und Rubâ'i hatte er schon früher gedichtet, vgl. †† Z. 12—14, †† Z. 13—15, besonders aber †† Z. 1—4, wo ausdrücklich hervorgehoben wird, dass

1) Das im Anfang dieses Aufsatzes bezüglich der Transcription Bemerkte gilt natürlich auch hier.

2) Das erste Bait ist corrupt. Das im Kazaner Text defekte zweite Mîsrâ lautet bei Châfi Chân I. †† Z. 6 u. also: پیر زلفار شوم دار الحروب; aber der Vers scheint mit keinem von beiden völlig hergestellt.

er damals (906 H.) noch kein Ūzal zu Stande gebracht. Im Folgenden werden dann poetische Ergüsse in türkischer Sprache ziemlich häufig mitgetheilt, so ۴۷۱ Z. 4 u. — vorl. Z., ۴۴۴ Z. 3—7 u. (beide aus 925 H.). Im Ragab 925 sandte Bâbur eine Copie seines Diwân's an Pâlad Sultân, auf deren Rückseite er *eigenhändig* ein türkisches Qit'ah schrieb (۴۴۱ Z. 2—5): vermuthlich waren in dieser Sammlung sowohl die persischen als die türkischen Dichtungen vereinigt und so wird auch Bada'unt I ۴۴۳ Z. 13 *دیوان شعر ترکی و فارسی* zu verstehn sein. Doch hat er sich auch

später noch in lyrischer Dichtung versucht, vgl. ۴۴۷ Z. 6—8, ۴۸۳ Z. 6—4 (beide aus 932 H.) ۴۸۵ Z. 5—13, ۴۴۴ Z. 8—6 u. (beide 933 H.) ۴۴۷ Z. 4 u. — ۴۴۷ Z. 1 (schon 932 verfasst) ۴۴۸ Z. 1 (933 H.) ۴۴۸ Z. 3 u. — 1 Z. (934 H.). Meist sind es, gleichwie die persischen Sachen, leicht hingeworfne epigrammatisch zugespitzte Qit'ah und Rubâ'i: eine sehr ausgesprochne Neigung zu manchmal derben Scherz- und Spottreden in poetischer Form schlug bei Gelegenheit eines Bluthustens in einen schweren Reueanfall um (۴۴۱ Z. 7 u. — ۴۴۷ Z. 13). Diesen kleinen, durchaus in's lyrische Genre gehörigen Dichtungen steht ۴۴۸ Z. 5 — vorl. Z. ein längeres, achtzehn Bait (Chaff) umfassendes Matnawi gegenüber, in welchem Bâbur seine siegreiche Expedition gegen die Hazârah-Turkmenen verherrlicht: die einzige Probe epischen Stil's, welche aus Bâbur's Feder erhalten ist.

Noch mag erwähnt werden, dass nach ۴۴۴ Z. 5 u. — vorl. Z. im J. 935 H. Bâbur's Söhne, Humajûn, Kamrân und Hindal, sowie Chwâgah Kalân mit Copieen von Dichtungen und Uebersetzungen Bâbur's bedacht wurden: sie waren zum Theil in dem von Bâbur erfundenen Schriftzug (Bâburi) geschrieben.

Dass Bâbur bei seinen türkischen Dichtungen, zumal was formelle Correctheit anlangt, sich an den grossen Begründer *cağatäische* Litteratur, an Mir 'Alî Šer Nawâ'i, unge angeschlossen, liegt in der Natur der Sache. Wie ernstlich er sich mit dessen Werken beschäftigte, beweist der Umstand, dass er aus seinen vier Diwân'en eine nach den Versmassen geordnete Auswahl von Ūzalen und Einzelversen anlegte, welche am 23. Dûl-hiğgah 925 H. zum Abschluss gelangte (۴۴۴ Z. 14—16).

Z. 3 *و مثنوی کتبی عم بنار کیم اتی مبین دور* (= Abû'l-f. ۴۸۸ Z. 11). P. de C. II. 461 wenig passend: un recueil de Mesnevi intitulé Mubin. Obiger Titel dieses, zur Hälfte von Berezin

im ersten Band seiner *Crestomathie turque* (Kazan 1857) pp. 226—272 nach einer einzigen leider sehr fehlerhaften Handschrift veröffentlicht¹⁾ theologischen Lehrgedichts (hanafitischer Ritus) ist der richtige, wie aus der *Châtimah* (a. a. O. 271 l. 4 u.) hervorgeht²⁾:

چون بیان قیلیم آنکا شرعیات
نی عجب کم مبین آنکا تعلیم آن

das im gedruckten Text fehlende *ketâb* hab' ich ergänzt, wie Sprachgebrauch und Versmaass (*Chafif*) forderten; vgl. z. B. p. 253 l. 6. Die von Sprenger in seiner Notiz über das Werk *Zeitschr. DMG.* 16, 787 wohl auf Grund einer in Iakhnô vorgefundenen Handschrift angegebene Bezeichnung *فتوح یابری* beruht vermuthlich auf Missverständniß zweier Verse der nemlichen *Châtimah* (Z. 3 u. und verl. Z.), welche das Datum des Gedichts (928 H.) enthalten:

وطني دين رسول کيتکتدين
عجرت ايلاب مدينه ييتکتدين
ييل تقوز يوز يکرم سکين ايندى
فتوحا ناپير اوشبو نظم ايندى

bei Berzin steht *ييل st. ييل*, *کيتکتدين st. ايتکتدين*.

Das Gedicht ist einem Sohne Bâbur's gewidmet; welchem? vermag ich mit Bestimmtheit nicht anzugeben, da der Schluss des die Dedication enthaltenden zweiten Capitels (*کتب نثمي نيکی سيمي*) sowohl an Humâjûn als an Kâmrân denken lässt. Ich setze die beiden Verse her:

دين و دانشدا هر کون اخرون يول
ديانت و بخت ايللا غممايون يول

1) Und zwar ohne Titel als „poème inconnu de Babour, contenant l'exposition de la foi musulmane, pour son fils“. Es steht dies im Einklang mit der unbegreiflichen Zurückhaltung, welche der Herausgeber auch sonst den von ihm dargebotenen Texten gegenüber sich auferlegen für gut befunden hat — trotz seiner Erklärung (préf. VIII): *Je me suis attaché d'abord à corriger toutes les fautes grammaticales et autres*. — Ob in dem (1862 erschienenen) zweiten Bande in dieser Hinsicht mehr geschuldet, weiss ich nicht: mir ist nur der erste zu Gesicht gekommen.

2) Vgl. auch Badakant I. 373 Z. 14, 15.

نہمان بول جہان دا دولت کور
 بوز توہمان آبروی و عزت کور

Die Doppelsinnigkeit der Wörter نہمان und شہینون liegt auf der Hand: zur definitiven Feststellung des Bezugs aber bedarf es noch anderweitiger Nachrichten.

Ueber Alter und Herkunft der von ihm benutzten Handschrift gibt uns Berezin keinen Aufschluss: dass dieselbe aber direct einer, von Bâbur einem hervorragenden Juristen Mâwarîl-mahr's geschenkwiese übersandten Copie des Mubîn entstammt, erhellt aus den sieben Schlussversen (p. 272 l. 3—9), welche nichts andres sind als ein vermuthlich von Bâbur selbst auf die Rückseite des Codex gesetztes poetisches Begleitschreiben, wie wir einem solchen auch oben bei Besprechung von Bâbur's Lyrica begegneten ¹⁾. — Wer unter dem Z. 7 genannten اعلم العلماء (ohne Zweifel der Adressat selbst) zu verstehen sei, wird sich, glaub' ich, ziemlich sicher bestimmen lassen: doch würde die Untersuchung hier zu weit führen.

Uebrigens hat Bâbur in dieser Art religiös-didaktischer Dichtung einen Vorgänger in Mir 'Alî Šer, welcher in seinem سرایچ die nemliche Materie in türkischen Versen (Metr. Hazâğ) behandelte: vgl. Belin, Journ. Asiat. 5e sér. t. XVII p. 233. Aus den im Abušqa zerstreuten Citaten z. B. a. v. اشوق (p. ۲۱ l. 7—9), اولوش (p. ۱۸ l. 6—4 u.) مانکلا (p. ۳۸۲ l. 2—4) verglichen mit den entsprechenden Stellen des Mubîn a. a. O. 262 l. Z. 263 Z. 6. 8 ist die manchmal selbst auf die Worte sich erstreckende Aehnlichkeit der Behandlungsweise, welche durch die Dürftigkeit des verarbeiteten Stoff's freilich bedingt war, zur Genüge ersichtlich.

¹⁾ So schrieb Bâbur auch auf Šâich Zâin's Fathnâmâh unter die Tuğra ein türkisches Rubâi (۴۲. Z. 8—6 u.), dessen erstes Baît in der Kazaner Ausgabe sträflich verballhornt ist. Es ist also herzustellen:

اسلام اوچون آیاز بازی بولدیم
 کفر عتد حرب بازی بولدیم

d. h. Um des Islâm's willen irr' ich im Gefeld umher, versuchte mich mit den Ungläubigen Indien's im Waffenspiel. — Bei Dairakij steht یلری st. یازی, im zweiten Mîrâ' بیسیری. P. de C's Versuch, die so zertrüttelte Uebersetzung zu überetzen möge man bei ihm selbst nachsehen (H. 308).

Aus diesem, Muhiu betitelten, Maḡnawī nun citirt Babur in den Waqā' f. 20 Z. 2—4 drei, die wichtigsten Flächenmasse benennenden, Verse mit den Worten: *نیچوڤ کیم میمن دا مذکور دور* wie's im Muhiu heisst, was P. de C. II 370 falsch übersetzt: *comme on le verra clairement ci-dessous*. Da die genannten Verse bei Berezin schmäblich verwahrlost, bei Iminskij nicht ohne Fehler sind, so möge mir gestattet sein die Stelle bei dieser Gelegenheit in's Geleise zu bringen. Die betreffenden Bait lauten bei Berezin p. 267 l. 3 u.—268 l. 2 wie folgt:

سو براق بولسا سیندین اریم میل
 یر کیره ایل آتی عندالی یر میل
 سینن نمازینک اوچون تیمم قیل
 قورت مینک دور قدم بیلا یر میل
 دیدیلر یر یاریم قاری بو قدم
 هر قاری سلک بار دور اتی قوتام
 قورت مینک دور قدم بیلا یر میل
 سورسراق میل ایتلیب ایدی میل
 یر قوتام قورت ایلیم ینه هر ایلنک
 آتی جو عرضی بولدی میل بویلنک

Wie man sieht, handelt es sich um die Sandabreibung (تیمم).

— In den Waqā' lautet der erste Vers so:

قورت مینک دور قدم بیله یر میل
 یر کیره اتی عند ایل یر میل

Demnach ist das erste Bait bei Berezin, wie der Sinn erheischt, folgendermassen herzustellen:

سو براق بولسا سیندین اریم میل
 سینن نمازینک اوچون تیمم قیل

wenn (ار) das Wasser eine Meile von dir entfernt ist, so nimm behufs Gebets die Sandabreibung vor. — Die ursprüngliche Gestalt des zweiten Verses bei Berezin, wie dieselbe im ersten bei Iminskij vorliegt, ergibt sich nun durch Umstellung der je zweiten Miḡra':

das unsinnige *ایل* nach *کرو* ist sicher aus einer Glosse zu *کرو* entstanden, welches der Copist für pers. *کرو* ansah; die Interpolation führte die Corruptel *شندلی* für *خند ایل* herbei: augenscheinlich verstand der Copist das *Misrā'* so: die Leute nennen das Hindālī. Der Grund der Verwirrung ist wohl darin zu suchen, dass im Archetypus der zweite Vers (*تورت الحج*) ausgefallen war und die *Misrā'* in verkehrter Reihenfolge am Rande nachgetragen wurden; waren nun auch im Text die *Misrā'* nicht neben, sondern untereinander geschrieben, so hingen sich die an den Rand gesetzten sehr leicht an die nebenstehenden Verszeilen an und die verkehrte Versordnung war fertig. — Im dritten Vers hat dagegen Berozin richtig *بوقدم* statt des unmetrischen *بیم قدم* der Kazer Ausgabe; statt *سلی* aber ist mit letzterer zu schreiben *س* *بیل*. — v. 4 ist als Dittographie zu v. 2 zu tilgen. — v. 5 schr. mit Ilm. *ایلیک* statt *ایلنک*, *بیلک* statt *بیلنک*. — Doch ich kehre zu Pseudo-Bâbur zurück.

Z. 4 *و خواجد احبار اینکون رساله الحج* = Abū'l-f. IIa Z. 12 — 13. Dies Gedicht wurde am 8. Rabi'ul-awwal 935 H. vollendet, s. Bâb. f. 8a l. Z. — f. 9a Z. 1. Gelegentlich sei hier Erskine's Irrthum berichtigt, welcher l. 521 not. die „Resaleh Walidieh“ mit dem „Matiin, said to be a work of mystical divinity“ identificiren möchte. Der Sachverhalt ist aus dem Vorhergesagten klar: *Matiin* (متین) in Erskine's Copie des *Tarich-i Rāhidī*, woraus er die betreffende Stelle entlehnt, ist natürlich Schreibfehler für *Mubin* (مبین).

Z. 5 *واقعت ۱۴ 'Abu'l-f. او شبو کتاب کیم بابریه دیر* = *واقعت ۱۴ 'Abu'l-f. او شبو کتاب کیم بابریه دیر*. Wenn diese letzten Worte echt sind, so dürfen sie keinesfalls dahin gedeutet werden, als habe Abū'l-faʿl eine vollständigere Redaction der Denkwürdigkeiten als die uns erhaltne vor sich gehabt: höchstens könnte man eine bewusste Lüge voraussetzen, bestimmt den Schwindeleien über Bâbur's letzte Lebenstage Cours zu verschaffen. Aber der Ausdruck wird auf Rechnung blosser Ungenauigkeit zu setzen sein. — Der bei Abū'l-faʿl dem Werke Bâbur's beigelegte Titel *واقعت* ist, wie schon erwähnt, der in Indien gewöhnliche, welcher durch das Medium der persischen Uebersetzung die anderen Benennungen fast ganz in den Hintergrund gedrängt hat. Daneben findet sich

auch *توزک جہانگیری*, vgl. Elliot IV. 218 sup.: so heisst das Buch auch in der von G. Stewart, or. library of Tippoo Sultan p. 184 verzeichneten Handschrift. Vielleicht liegt hier eine Reminiscenz an die, bald *توزک تیموری*, bald *ملفوظات امیر تیموری* genannte, angebliche Autobiographie Timur's vor: auch an die *توزک جہانگیری* könnte gedacht werden. Von Babur rührt der Ausdruck nicht her. Gewiss bloss aus dem Inhalt gemacht ist der in der Kazaner Ausgabe adoptirte Titel *بابر نامہ*¹⁾, mir sonst ganz unbekannt der von Pseudo-Babur angegebene *ہایرہ*. Wie Babur selbst sein Werk genannt wissen wollte, erhellt deutlich genug aus *فہرہ* Z. 13 *خواجہ کلان خواجہ یحییٰ بنینک فیبرہسی عین لین بیٹی تورگان وقایعہ* *تیلایدور ایدی*: Obwâgh Kalân, Obwâgh Jahja's Enkel hat um (eine Copie der) Waqâ'i, mit deren Abfassung ich grade beschäftigt war, mit Stellen wie *فہرہ* Z. 7 u. (von P. de C. I. 110 nicht scharf genug gefasst) *فہرہ* Z. 9 u. zu vergleichen. Nur einmal, soweit mir erinnerlich, nennt Babur seine Memoiren *تاریخ* schlechtweg (*فہرہ* Z. 13)²⁾, doch da diese Benennung so ziemlich auf jedes Geschichtswerk passt, Genauigkeit in dieser Hinsicht der Natur der angeführten Stelle nach dort in keiner Weise beabsichtigt sein konnte, so ist damit für unsern Zweck nichts zu machen. Bei der officiellen Redaction mag das Buch dann den Titel *وقایع نامہ پادشاهی* erhalten haben, wie ihn die aus J. Senkowski's Nachlass in das Asiatische Museum zu St. Petersburg übergangene Handschrift aufweist (vgl. Saweljew, *Mélanges asiat.* III, 484): ihm nähert sich

1) Analogie Fälle bietet die Literaturgeschichte in Menge. So ist ja auch Abû'l-fai's grosses Geschichtswerk im Morgen- und Abendlande unter dem Titel *آکبرنامہ*, beziehungsweise *آئین اکبری* bekannt, während der Verfasser selbst dasselbe fast stets *شہر قلم*, bisweilen auch *محدث نامہ* nennt: demselben Akbar's wahren Namen voranzusetzen, konnte sich Abû'l-fai schwerlich einfallen lassen, da bei der abgöttischen Verehrung, welcher jener im Kreise seiner Vertrauten genoss, dies fast als Blasphemie hätte erscheinen müssen, vgl. besonders Akbar, I, Z. 5-4 u.

2) Vgl. Châfi Chàn I. 70 Z. 5 u. *بیژان ترکی تاریخ احوال خود*.

نوشته پندہر نہ داشتہ اند.

der von Babur's Tochter Gulbadan Bigum in ihren *احوال حمایون* angewandte *واقعد نام* (s. Rieu, cat. of the Pers. MSS. I. 247). Ich habe im Vorstehenden beim Citiren diejenige Form gebraucht, welche meiner Ueberzeugung nach die allein ganz sicher auf Babur selbst zurückgehende ist.

S. ۵۶ Z. 1 und Babur ۴۴۶ Z. 9 *ابو الوجد* sehr. *ابو الوجد* mit Abū'l-faḡl ۱۱۴ Z. 12 Badāont III. ۴۴۴ vorl. Z. und Naḡīb'u'l-ma'āṭir von Mirzā 'Alā u'l-daulah Qazwini, tach. Kāmi bei Sprenger, libr. of the king of Oudh p. 51. Während eine der zur Calcuttaer Ausgabe des Akbarnāmah beigezogenen Hss. *ابو الوجد* hatte, fand der Herausgeber des Badāont in seinem Exemplar der Naḡīb'u'l-ma'āṭir *ابو الوجد*, welche Lesart er denn auch für das in den Hss. des Muntachab stehende *ابو الواحد* in den Text setzte, s. Bad. I. ۴۷۷ Z. 12. ۴۷۷ Z. 4, dagegen ist ۴۷۶ Z. 5 u. *ابو الواحد* stehn geblieben. Der volle Name des Mannes lautete Šaiḡh Abū'l-Waḡd b. Šaiḡh Waḡīh'u'd-dīn Fāriḡi (Sprenger a. a. O.).

Z. 4 *فقیری*. Abū'l-f. Z. 16 *حقیری*: welches das Richtige sei vermag ich nicht zu entscheiden. Badāont in seinem dem Maulānā Šihāb'u'd-dīn Mu'ammā'i gewidmeten Artikel (I. ۴۴۴ Z. 11—Z. 3 u.) gibt dessen Tachalluḡ nicht, anderweitige Quellen über ihn stehn mir nicht zu Gebote.

Z. 5—6 *لبص کورمغ دین و تشخیص قیلمغ انینک ایشی ایردی* P. de C. II. 463: très-habile dans l'art de tâter de pouls et de faire le diagnostic des maladies. Vielmehr ist *و* zu tilgen und zu übersetzen: er verstand sich darauf, aus der Untersuchung des Pulses die Diagnose zu stellen. Abū'l-faḡl Z. 16 allgemein: *میمنت نست و مزید توجه*. Mit vollem Namen hieß dieser angesehene Arzt und fruchtbare Schriftsteller Jūsuf b. Muḡammad, tach. Jūsufi, vgl. Rieu a. a. O. (II.) 475 b, wo ausführliche Nachweisungen gegeben sind.

Z. 14 *دستور الوزرا* sehr. *دستور الانوار* wie auch Abū'l-faḡl ۱۱۴ Z. 4.

Wenn ich nicht leugne, dass der soeben behandelte Epilog manche brauchbare Notiz enthält, so kann ich doch auf der andern Seite den Verdacht nicht bergen, dass ein Theil desselben dem Tārīḡ-i Rašīdī entnommen sei: man vergleiche nur die von Erskine

(hist. of India I. 521 l. 21—522 l. 4) aus letzterem übersetzte Stelle mit Abû'l-fa'zî B. Z. 9—20: andres lässt sich anderwärts nachweisen. Ueberhaupt ist ja aus der ganzen einleitenden Partie des Akbarnâmah wenig Belehrung zu gewinnen. Jeder selbstständigen Bedeutung baar aber ist deren osttürkischer Doppelgänger. Wenn je, was bei der herrschenden Richtung morgenländischer Studien freilich kaum zu erwarten ist, eine neue Ausgabe der Waqâ'î auf Grund reichlicheren handschriftlichen Materials veranstaltet würde, so wäre jenes Machwerk ohne weiteres anzustossen oder, falls das linguistische Interesse dies verböte, doch wenigstens mit dünnen Worten als das zu bezeichnen, was es ist: als eine Uebersetzung aus Abû'l-fa'zî's Akbarnâmah.

Der arabische Dialekt von Mosul und Mardin.

Von

A. Socin.

(S. Bd. XXXVI S. 1—53; 238—277.)

c. Redensarten aus Mosul und Mardin.

Als dritten Theil der Texte, welche die Basis zu einer grammatikalischen Skizze des arabischen Dialektes von Mosul und Mardin liefern sollen, möchte ich im Folgenden einige Nachträge zu meinen im Jahre 1878 erschienenen Sprichwörtern und Redensarten veröffentlichen¹⁾. Diese Nachträge sind doppelter Art: aus äusseren Gründen — um den einem Programme zugemessenen Raum nicht zu überschreiten — war ich damals gezwungen, einen Theil meines Materials abzutrennen und die Veröffentlichung desselben auf eine spätere Gelegenheit zu verschieben. Hauptsächlich sind es nun Redensarten und Volksreime, welche zurückbehalten wurden: von eigentlichen Sprichwörtern kann ich nur noch eine kleine Nachlese bieten. In Betreff der äusseren Form, in welcher diese „Fortsetzung“ erscheint, verweise ich auf p. VII der Einleitung jenes Universitätsprogrammes. Die Sprüche, welche ich bloss in Transcription aufgeschrieben hatte, habe ich auch diesmal wieder in arabische Lettern umgeschrieben. Wenn eine Phrase mir sowohl in arabischer Schrift als in Transcription vorlag, habe ich nicht geglaubt, die etwaigen Dissonanzen verwischen zu sollen; ja dieselben sind in einigen Fällen vielleicht eher noch klaffender geworden, als in der früheren Publication. Unter alten Papieren fand ich nämlich auch ein mit Bleistift beschriebenes Blatt, welches augenscheinlich von Jusuf ibn Hannā (s. Einl. p. III) herrührt, und in beinahe unlesbaren Schriftzügen eine Anzahl von Sätzen enthält, die mir besagter Mann mündlich vorgelesen hat. Ich bezeichne dieses Schriftstück mit dem Namen „Brouillon“. Im Uebrigen gelten hier die Abkürzungen,

1) Einladung zur akademischen Feier des Geburtstages seiner Maj. d. Könige Karl von Württemberg am 7. März 1878 u. s. w. Beigefügt sind: Arabische Sprichwörter und Redensarten gesammelt und erklärt von Dr. A. S. u. s. w. Tübingen 1878. 4°.

welche ich schon früher angewendet habe, z. B. Dam. = Damascus, R. = Reim u. s. m.

Bereits in der genannten Einleitung (p. VI) habe ich darauf aufmerksam gemacht, dass die Citate, welche ich den Sprüchen beifüge, keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen können. Ich habe seitdem die Literatur der arabischen Sprichwörter etwas weiter verfolgt. Erst jetzt sah ich, dass ich zu einigen meiner Sprichwörter auch die von Erpenius ¹⁾ herausgegebene Sammlung zur Vergleichung hätte heranziehen sollen. Von befreundeter Seite wurde ich auf das in mancher Beziehung höchst anerkanntenswerthe Büchlein von Rostgaard-Kallius ²⁾ verwiesen. Ebenso wurde ich jetzt erst auf das Capitel über Sprichwörter aufmerksam gemacht, welches der Mustataf Bd. I p. 33—50 enthält ³⁾. Die in meinem Besitze befindlichen maltesischen Sprichwörter Vassalli's ⁴⁾ hatte ich bloss deswegen übersehen, weil ich das Buch damals ausgeliehen hatte (vgl. Sandrecki in ZDMG. 33 [1879], p. 225). Ein nicht unerheblicher Beitrag zur arabischen Sprichwörterliteratur findet sich in einem, wie es scheint, mehr für Kinder zusammengestellten Büchlein ⁵⁾, welches in Beirut gedruckt ist: ich bezeichne es mit Teslije. Eine Anzahl egyptisch-arabischer Sprichwörter hat Dr. Spitta neulich im Anhang seiner vulgär-arabischen Grammatik mitgetheilt ⁶⁾. Schliesslich sei hier auch auf die kleine Sammlung türkischer Sprichwörter ⁷⁾ aufmerksam gemacht, welche Marx in armenischer Schrift und mit deutscher Uebersetzung herausgegeben hat und welche viel Interessantes enthält.

Aus diesem reichen Material lassen sich nun mancherlei Analogien und Belege nicht bloss zu den Redensarten, deren Herausgabe mir noch obliegt, sondern auch zu den schon publicirten Sprüchen anführen. Für die letzteren hat dies, wenigstens zunächst, nur dann einen Zweck, wenn dadurch der Sinn, den ich einem Sprichwort beigelegt habe, verändert wird, oder wenn in den ander-

1) كتاب الامثال seu proverborum arabieorum Centuriae quae ab anonymo quodam Arabe collectae et explicatae cum interpretatione Latina et Scholiis Josephi Scaligeri et Thomae Erpenii. Leidae 1614.

2) Arabum philosophia popularis sive sylloge nova proverborum a Jacobo Salomone Damasceno dictata exceptis et interpretatus est perillustis vir Fridricus Rostgaard. Edidit cum adiutationibus nonnullis Johannes Christianus Kallius. Hafniae 1764.

3) Bulakar Ausgabe vom Jahre 1285.

4) Motti, aforismi e proverbi maltesi, raccolti, interpretati e di note esplicative e filologiche corredati da Michelantoulo Vassalli. Malta 1828.

5) كتاب تسليية القارى في مجموع الامثال Beirut 1863. 8°, pp. kl. 8°.; Sprichwörter p. 3 bis 33.

6) Grammatik des arabischen Vulgärdialectes von Aegypten, von Dr. Wilhelm Spitta-Bey. Leipzig 1880, p. 494—516.

7) Türkische Sprichwörter in's Deutsche übersetzt von A. Marx. Venedig 1877. 12.

weitigen Quellen die Form des Spruches wesentlich verschieden und diese Verschiedenheit für das Verständniß von Belang ist. Bevor ich daher an meine eigentliche Aufgabe gehe, erlaube ich mir, hier eine Anzahl von Nachträgen und Verbesserungen zu meinen früher veröffentlichten Sprüchen einzuschalten. Von öffentlichen Besprechungen meiner Arbeit ist mir bloss die *Derenbourg's in der Revue critique* 22. Juli 1878 p. 397 ff. zugekommen; dagegen haben mich einige Fachgenossen zu Dank verpflichtet, indem sie mich auf einzelne Ungenauigkeiten aufmerksam machten. Ich nenne hier besonders die Herren Ganneau, Gildemeister, Klein, Nöldeke, Rosen, Thorbecke.

I. Verbesserungen und Nachträge zu „Arabische Sprichwörter und Redensarten“ (Tübingen 1878).

No. 6. Statt *tekullu* lies *teḳullu*; ebenso No. 125.

No. 22. *إذا صغى لك خليلك*, vgl. Kall. No. 473, wo zu lesen *مثل ما صغى لى ارقص له*, was bedeutet: ich richte mich nach des Andern Benehmen.

No. 23. *شمط الودد وشمرا العجل*, vgl. Prym und Socin, Der neu-aramäische Dialekt des Tür-'Abdin Bd. 2, p. 217.

No. 31 ist nach dem gemaunten Brouillon zu schreiben *نحن نسوّد حواصنا ونبيض حواص الناس* und zu übersetzen: Sollen wir unsre Kleider beschmutzen, indem wir andern Leuten die Kleider reinigen!

No. 34. *تينة قبل تينة تستوى* ist nach Klein's Mittheilung zu übersetzen: Die eine Feige wird vor der andern reif.

No. 38. Zu *جرى* vgl. Dozy Suppl. unter *جرى* und übersetze: Als Göza Richter wurde, liess er seine Mutter als Verbrecherin durch die Stadt führen.

No. 40. Lies „Unterlegene“ statt Ueberlegene.

No. 43. Von vielen Seiten, vgl. auch *Rev. crit.* I. I. p. 398, hat man mich darauf verwiesen, dass *مصاريفى* als Plur. von *مصراف* zu fassen und folglich mit „meine Gedärme“ zu übersetzen sei. Ich selbst habe, als ich die Uebersetzung niederschrieb, an dieses Wort gedacht. Ich glaube jedoch auch jetzt noch die Uebersetzung: „mein Geld“ vertheidigen zu können, einestheils wegen des Sinnes, anderntheils weil die Einschlebung eines n vor den vocalischen Suffixen wenigstens der dritten Person in Mossul sehr gewöhnlich ist.

No. 51. Füge hinzu: Dam. Zum Sinne des Sprichwortes vgl. Teslije p. ۳: *احبك يا سوارى مثل زندقى لا* und Mustatraf I. p. ۴۷: *احبك يا سوارى مثل معصمى*.

No. 56. Streiche im arabischen Text den Stern; das Brouillon hat die Lesart *لها*.

No. 57. Ich möchte vermuthen, dass zu lesen sei *طفا الفدح* *بالمعین*: der Becher ist auf der Quelle geschwommen, hat sich aber nicht gefüllt; doch scheint in Mosul *طوف* *يطوف* in diesem Sinne in Gebrauch zu sein; vgl. auch Dozy, Supplément.

No. 61. Vgl. die Rodensart Vassalli No. 686 *نسترك وتسترك*.

No. 72. Die Erklärung des Spruches ist falsch. *hāge* ist geradezu als Kleid zu fassen und im arabischen Text eigentlich *عاريه* zu schreiben; dann lautet also die Uebersetzung: Das geborgte Kleid giebt dem nicht warm, der es anzieht. Nachdem mich Klein auf diesen Fehler aufmerksam gemacht hatte, fand ich zur Bestätigung das Sprichwort Mustatraf I. p. ۴۳: *ثوب العيرة ما يدقى* und weitläufiger Teslije p. ۶: *ثوب الاستعارة لا يدقى وان دقا لا يديم* „und wenn es wärmt, hält's nicht an“.

No. 92. *كل عود ودخان فيه* ist jedenfalls nach Sprichwort 88—91 zu erklären und Freytag hat Unrecht, wenn er *Arabum proverbial* Bd. 3, p. 449 auf Bd. 2, p. 464 (23, 203) *لكل عود عصاره* verweist. Richtig erklärt findet sich das Sprichwort schon bei Kall No. 404. Einen ganz andern Sinn hat der Vers Teslije p. ۴۴: *تريد مئذبا لا عيب فيه وهل عود يفوح بلا دخان*, wo *عود* mit Aloeholz zu übersetzen ist.

No. 96. Gildemeister macht mich auf Zeitschrift für Ethnographie 1873 (5. Bd.) p. 270 ff. aufmerksam, woselbst dieses Sprichwort von Wetzstein erklärt ist.

No. 102. *حبيك عيبك* Klein schlägt vor *حبيك عيبك* zu lesen: deine Liebe ist deine Busentasche, d. h. du bist selbstsüchtig.

No. 107. Lies *rakkabnānu ḥalfna u. a. w.* *ḥalfna* ist sicher Fehler für *خلفنا*: Wir liessen ihn hinter uns aufsitzen; da streckte er seine Hand in die Satteltasche, vgl. Mustatraf I. p. ۴۴: *ركبتك وراي حطيت يدك في الحرج* und Teslije p. 1.

No. 109. Uebersetzen: wenn Jemand aufrichtig gegen dich ist, so betrüge du ihn nicht.

No. 167. Den Beweis, dass diese Phrase richtig übersetzt ist, liefert die Parallele bei Kall No. 261: التميز التي يتطوف لا تغفل لا قطن ولا صوف.

No. 170. Statt des Vergleichs mit dem von Wetzstein veröffentlichten Sprichwort vgl. eher Kall No. 219 شكرنا القف حري بالطحين.

No. 171. الثغرة ما تسع في البخش تشد في عصوصها المكسنة. Ich glaube, dass diese Redensart von Berggren (unter souris) missverstanden worden ist und eher nach Burckhardt (No. 469) und Kall (No. 342) zu erklären ist: Oft machen Leute, die sich in unbequemer Lage befinden, sich dieselbe noch schlimmer. Vgl. auch Socin, Die neu-arab. Dial. von Urmia bis Mosul p. 182, Z. 2: die Dämonen binden den Leuten zur Peinigung einen Besen an den Kopf.

No. 172. ملدوخ لحية يبرز من حر الحبل. Gildemeister nimmt Anstoss an حر: doch, wie mir scheint, mit Unrecht.

No. 173. من غريل الناس فخلو. Nach Klein ist zu übersetzen: Wer die Leute mit dem groben Sieb (غريل) behandelt, den behandeln sie mit dem Haarsieb (متخل).

No. 176. Druckfehler I. tšārāk at. tšārāk; ebenso No. 178 übers.

No. 182. Vgl. die gute Erklärung bei Kall No. 67.

No. 188. نحن نعيب الناس والعيب عندنا habe ich mit Berücksichtigung von No. 189 übersetzt, während ich (wie Spitta bemerkt) hätte übersetzen sollen: wir erklären die Leute für schmachbedeckt, während wir es doch selbst sind.

No. 200. الكلب الدائم اخير من السبع الرايض ist nach Prov. B. 2 p. 334. Cap. 22, 63 aufzufassen (vgl. Laus unter عس): ein Hund, welcher seinem Geschäft nachgeht, ist besser, als ein Löwe, der ruhig liegen bleibt. Das Sprichwort, mit welchem das obige verwechselt wurde, habe ich folgendermassen gehört kelt eddaw war aljār min sebja elmarbut السبع من الدوار خير من الكلب المربوط womit ausser Berggren unter lion auch Teslije p. ١٧ كلب und Kall No. 367 zu vergleichen ist.

No. 206. نحية النطام بنيز المغلس. Vgl. Kall No. 165. Ich

weiss nicht, ob es gewagt ist, zur Erklärung dieses Sprichwortes den Gebrauch anzuführen, welchen Liebrecht als früher durch einen grossen Theil Europa's, besonders aber in Italien bestehend nachgewiesen hat. Der insolvente Schuldner musste nämlich auf dem offenen Markte eine kleine Säule besteigen, den blossen Hintern zeigen und dabei dreimal rufen: Wer etwas zu fordern hat, komme her und mache sich bezahlt. Näheres vgl. bei Liebrecht, Zur Volkskunde (Heilbrunn 1879) p. 427. — Zu der unter No. 206 angeführten Strophe vgl. Spitta No. 180. Ich finde das Metrum $- - - - | - - \text{—} - |$ heraus und möchte daher allerdings (wie Spitta) *jausangi* mit einem *m* lesen; aber das Wort **l'ugra* (bei Spitta) statt *kira* entschieden als eine schlechtere Form bezeichnen.

No. 234 *حجرة الرية في رأس البنية* Gildemeister verweist auf das Sprichwort, welches Berggren unter *architecte* auführt *الحجر الذي رثله البنين صار رأس الزاوية* und möchte an den Eckstein des Evangeliums (Matth. 21, 42) denken.

No. 236. Wenn der Arme eine Schlange isst, so sagt man, es sei aus Unwissenheit geschehen u. s. w. Besser „aus Mangel an Lebensart, Rohheit“ (wie mir Gildemeister bemerkt). Vgl. das ähnliche Sprichwort bei Merx No. 270: Fällt ein Reicher, heisst's ein Unfall; fällt ein Armer, heisst's, er ist betrunken.

No. 253 Z. 5 lies *maššu*.

No. 255. Statt „Geschwätz“ lies „Aufschneiden“ *فشار*.

No. 259. Im Brouillon habe ich diese Redensart folgendermassen geschrieben gefunden *عل قنابل من القحبة عير*. Heisst *عير* etwa hier „Borg“? Der Sinn, welcher dabei herauskäme, wäre entschieden passend.

No. 271. Im Brouillon steht *ويداويد*.

No. 272. Zur Erklärung kann wohl Merx No. 140 dienen: Des Giau'r Verstand kommt hintendrein.

No. 283. Vgl. Prym und Socin, Der neu-aramäische Dialekt des Tur 'Abdin Bd. 2, p. 372 (No. 42). Statt „Ein jeder kennt seine Wage“ schreibe: „Ein jeder weiss, mit welchem Gewichte er gewogen werden muss“. Damit ist auch zu vergleichen Vaassalli No. 40 *jo أكبر ما نحن أكبر فنظارتنا* je grösser wir sind, desto grösser ist auch „unser Centner“, obwohl dieses Sprichwort einen weiteren Sinn hat.

No. 288 *يكون في اليوم خير ما كان يحتمل فيه صيلو*.

Man wird wohl *خير ما كان* zusammenfassen und übersetzen müssen:

Wenn an der Enle irgend etwas Gutes wäre, so würde ihr Jäger an ihr etwas zu gewinnen finden. Auf diese Erklärung bin ich unabhängig von Palmer und Gaumeau (*Journal asiat.* 1879; Tome XIV, p. 270) gekommen. Auch Mustarraf I, p. ٣٦ Z. 15 hat diese Redensart; doch ist statt *اليوم; اليوم* zu lesen.

No. 292. 293. 294. Die Anekdoten aus Reineke Fuchs, auf welchen diese Redensarten fussen, finden sich bei Prym und Socin, *Der neu-arab. D. des T. 'A.* Bd. 2, p. 291 und 303; p. 314; p. 290.

No. 297. *abuğenēh* bedeutet Krabbe.

No. 298. *فَنَاحَا* bedeutet nach dem Wörterbuch des Urmia Dialektes (*Cambridge Univ. Libr. Add. Ms. 1155*) im Vulgärsyrischen „an edible herb (catnip)“.

No. 320. *لَحْم* bedeutet Lötung, vgl. Dozy, *Supplément*.

No. 328. Besser (nach Gildemeister): „ein Gast und ein Ueberlästiger“.

No. 333. *عورا ما عى جلقا عى*. Der Erklärer hat *جلقا* wahrscheinlich nicht verstanden. Die Wörterbücher unter *جلى* machen darauf aufmerksam, dass *جَلَقَ* soviel als *جَلَعَه* sei. Letzteres wird erklärt als *مَضْحَكُ الْإِنْسَانِ*. Der Muḥīṭ jedoch fügt auch bei *يُقال جَاءَتْ جَلَقَةٌ مِنَ النِّسَاءِ أَيْ جَلَعَةٌ*. Hier kann nun dem Zusammenhange nach bloss *جَلَعَةٌ* gemeint sein und folglich

dürften wir vielleicht obiges Wort unseres Spruches wohl mit „unzüchtig, gemein“ übersetzen. Wir würden dadurch den Sinn gewinnen: „Einäugig ist sie zwar nicht, aber unzüchtig“, was noch ärger ist. Der Gegensatz, welcher hierin liegt, kann nur richtig verstanden werden, wenn man bedenkt, dass der einäugige ein Mensch von übler Vorbedeutung ist und die Bedeutungen in's Auge fasst, welche die Lexica s. Lane unter *اعور* anführen. Zur geistigen Charakteristik des a'war (vgl. Spr. 275) gehört auch, dass Mustarraf I, p. f٥ unseren Spruch No. 276 unter der Form *صباحك يا اعور* anführt.

No. 334. *فريس الايكين عى تزيد عليها* ist wohl nach Merx No. 266 zu übersetzen: Ein tüchtiges Ross mehrt sein Futter selbst.

No. 340. Im Brouillon finde ich *منقوش* statt *منقوش*, was auf dasselbe hinauskommt.

No. 348. Im Brouillon steht *بلا بشتاوات*.

No. 349. Verbessere: O hätte ich doch einen Hals wie der des Kamels, damit ich jedes Wort schmecken könnte (ob süß oder bitter), bevor ich es ausspreche (nach Gildemeister).

No. 354. Gildemeister hält *enneddä* für eine falsche Lesart.

No. 366 *مفتاح الشّر كلمة*. Rosen möchte *šar* in der Bedeutung „Krieg, Zank“ fassen, was durch Vassalli No. 496 bestätigt wird.

No. 376. Es fehlt die Zahl 376 vor der dritten Zeile von No. 375.

No. 381. Im Brouillon findet sich *عمل العذر أقوى من* *التوج*; *صوج* ist türk. Vergehen.

No. 383. Im Brouillon findet sich *الابدوى بعد أربعين سنة*. Vgl. Kall No. 112 vom Kamel. Etwas anders bei Vassalli No. 263.

No. 386. Im arabischen Text lies *السنانير*.

No. 395 ist ein Vers im Metrum *Tawil*.

(و) لا كُر من ذاق الهوى عرف الهوى ولا كل من شرب مداً ناديم
hawā ist wohl eher mit „Leidenschaft, Liebe“ zu übersetzen.

No. 414 findet sich vollständiger *Mustaṭraf* I, p. ff, Z. 22.

No. 427. Im arabischen Text lies *عجيب*.

No. 434. *كل غنى من كعوبا تتعلق*. Gildemeister bemerkt, man müsse doch wohl an der Erklärung, welche die Araber von diesem Spruche geben (jeder wird für seine Fehler bestraft) festhalten, und stellt folgende Genealogie des Spruches auf: *Maidāni Prov. Bd. 2, p. 312 Cap. 22, 15* (*Testiye* p. ff) vgl. *Comm.*; *ʿIqd* des *Ibn ʿabd rahhī* I, p. 301, 10; *Maidāni Prov. Bd. 2, p. 331 Cap. 22, 58*; *Burckhardt* No. 545; *Erpenius* II, 20; *Berggren* unter *mouton*; *Socin* No. 434; *Burton* No. 23 (*Testiye* p. iv).

No. 466. Zur Erklärung dieses Spruches, dessen erster Theil, besonders was das Wort *عارين* betrifft, mir noch stets unklar ist, kann folgender Spruch dienen *كان غطو عينه* *لو لا اليوم فيهم خير* *الشمس*. Wenn an den Eulen nicht etwas Gutes wäre, so hätten sie den Sonnenkörper bedeckt. Ich fasse den Vordersatz ironisch (vgl. No. 288): dann würde also das „Bedecken des Sonnenkörpers“ ein Lob enthalten; darnach wäre folglich zunächst No. 499 zu erklären: den Körper der Sonne können die Siebe (die man

davor hält) nicht ganz zudoeken. No. 500 gehört in eine andere Kategorie.

No. 467. Klein vermuthet, es sei ʔ ausgefallen: der schmutzigste der Fische macht das Meer nicht stinken.

No. 469. Der Berg wird durch den Axtstiel, welcher von ihm genommen ist, abgeholt. Zur Bedeutung von جبل, vgl. besonders den Anfang der Geschichte aus Mardin ZDMG. 35, pag. 238. Bei جبل denkt man in jener Gegend stets auch an Waldbestand: gebel bedeutet „Waldgebirge“. Daher ist der Spruch richtig übersetzt, vgl. ausserdem Kall No. 406 (Vassalli No. 134?). Von zahlreichen nicht arabischen Parallelstellen, auf welche mich Herr Dr. Grünbaum aufmerksam zu machen die Güte hatte, ziehe ich bloss den Spruch von Rückert, Weisheit des Brahmanen (7. Aufl. Lpzg. 1870) p. 564 an: Am Walde hätte nicht die Axt so leichtes Spiel, Hätt' ihr der Wald nicht selbst geliefert ihren Stiel.

No. 472. Statt الرفاع arfāʔ ist ohne Zweifel, wie Spitta mir mittheilt, الرفق arfāʔ als Plural von رفیق, „art, fein“ zu lesen.

No. 473. gürwa ist nach Klein's Mittheilung „Hodenbruch“, vgl. übrigens Freytag قورة; und die Form des Spruches im Mustatraf I, p. 60 عند الحاجة يبارى القليل.

No. 474. Im Citat lies 116 statt 117 (Rosen).

No. 492. Mehr der Vollständigkeit wegen führe ich an, dass der Spruch (vgl. No. 535) im Brouillon lautet يا من تعب يا من شقى خاب الذى امن.

No. 495. Mit Klein möchte ich bei der Ableitung des lašak von لا شيء ʔ stehen bleiben und den Spruch übersetzen: Wer Dich gern hat, richtet Dich zu Grunde, und wer Dich hasst, geht an Dir vorüber. Erlöse mich von meinen Freunden! u. s. w.

No. 502. Uebersetzen: Wem der Lohn zusagt, macht sich den andern Tag an die Arbeit (Klein).

No. 505. Vielleicht könnte man irgendwie (etwa durch eine Frage) den Sinn des Spruches Merx No. 58 „Nicht was er hofft, ist der Mensch, sondern was er erlangt“ herausbringen.

No. 531. laš liššulūh.

No. 544. Im Brouillon steht اعمل خير وزت بالشط.

No. 553. la takūl ašli wafašli hākada. Zur Erklärung dieses schwierigen Spruches ist ein in Teslije aufgeführter anzuziehen, welcher lautet: لا تغل أصلي وفصلى أبدا إنما أصل الفتى ما قد حصل. Vgl. No. 700. 725.

No. 554. Die erste Erklärung sage es der Tochter, damit es die Schwiegertochter höre*, ist jedenfalls die richtige. Gildemeister verweist auf Fr. Proverbia B. 3 p. 426 No. 2557 mit der Bemerkung, dass Cod. Bonn. den Spruch in folgender Form habe يقول لك

يا كنة حتى يتكلم معك يا جارة. Damit ist zu vergleichen

Teslji p. 4. هذا لك يا جارة حتى تسمعي يا كنة.

No. 558. Nach Spitta No. 212 und Kall No. 7 hat das Sprichwort den Sinn, dass man die Kinder bei der Erziehung nicht schonen solle aus Furcht, dass Strenge ihnen schaden oder gar ihren Tod herbeiführen könnte.

No. 562. مَد يَدِي لِلسَّمَاءِ اقْرَب. Man wird am besten اقْرَب

lesen; wenn Du Deine Hände zum Himmel emporstreckst, kommst Du näher scil. Gott.

No. 565. Vgl. den Anfang der 11. Maḳame von Hariri und den Commentar dazu.

No. 569. Rosen bemerkt, der Spruch scheine ihm die Ermahnung zu enthalten, der Mensch soll sich durch materielle Noth nicht den Glauben rauben lassen. Wohl richtig. Vgl. den ähnlichen Gedanken bei Zamahšari (Journal asiatique 1875, Sept. série, tome 6 p. 329 No. 21) اَرْضَى النَّفْسَ بِالْخَسْرِ يَلْبِغُ الدِّينَ يَلْدِينَار.

No. 573 (vgl. S. 42). Mit Spitta möchte ich doch lieber eḡḡemal lesen und übersetzen: Sei so genügsam wie die Kamele!

II. Fortsetzung der arabischen Sprüche und Redensarten¹⁾.

575. تَالِي اللَّيْلِ تَسْمَعُ حَسْبَ الْأَعْيَاطِ tali-lilal tismaʿ hiṣṣ al-aijāt. In den späteren Theilen der Nacht hört man das Schreien gut. Nach dem arab. Text wäre zu übersetzen: hört man, ob Jemand gut schreien kann.

576. الَّذِي لَهُ يَلُوحُ بِشَبِّ وَيَقُومُ illahu bāluṣ jāšub(b) wiḡam. Wer ein Schlinginstrument besitzt, steht mit einem Ruck auf (wenn er zum Essen angefordert wird). So die Erkl.

577. جَرَّةٌ عَلَى كُمَيْيَا تَطْلُعُ الْبَنَاتِ تَشْبَهُ أُمِّهَا ḡerra sala timma tiṭlaṣ elbint tišbah umma. Kall. No. 357. Die Tochter ähnelt der Mutter, sobald sie den Wasserkrug an die Lippe setzt, d. h. bei der kleinsten Bewegung.

1) Ich erlaube mir im Folgenden die frühere Numerirung fortzusetzen.

578. *واقنا بين حانا لمانا صاعنا لكانا* * waḳaṣna ben hāna lomāna ṣāʿet leḥāna. Der Erklärer wollte übersetzen: Wir sind zwischen Hana und Mana hineingerathen und das Gemüse (Kohl) ist verloren gegangen, indem er beifügte, der Spruch werde von Jemand gebraucht, welcher zwischen zwei Streitenden zu vermitteln suche und nichts ausrichte. Dass jedoch die Erklärung, welche Burekhardt No. 146 von diesem Spruche giebt, die bessere sei, wird durch die Form erwiesen, in welcher er sich im Mustatraf I, p. 43 Z. 7 findet *بين حانه وبانه حلقت لكانه*, nur dass die drei Worte hinten mit *l* statt mit *s* zu schreiben sind. — *واقنا بين حيس بين* waḳaṣna ben hiṣḥābiṣ wir sind zwischen Scylla und Charybdis gerathen. — Vgl. Prov. Bd. 1 p. 220 Cap. 3, 40. Cair. Ausg. Bd. 1 p. 11 Z. 10.

579. *جحرين بقدر لباس* * ġūḥrein beferd elbās. Zwei Hintere in einer Hose. Boethor unter *tête* übersetzt *طيرين في* *لباس* mit *deux têtes dans un bonnet, deux personnes de même opinion**. Das Sprichwort wird von Leuten gebraucht, die in ihrer Meinung zusammentreffen, die sich gegenseitig unterstützen; natürlich nicht ohne einen gewissen Spott. Letzterer ist in der Form, welche das Sprichwort bei Merx hat (No. 172 Zwei Füße zu einem Schuh) weniger ausgesprochen. Einen anderen Sinn hat das Sprichwort:

580. *كلبين على غزال* * kalbēn ʿala ġazāl. Zwei Hunde auf eine Gazelle (gehetzt)!

581. *مات محمد ودبرت أمته* * māt muḥammed udāb-barit āmtu. *Muḥammed est mort et son peuple s'est arrangé**. Orig. Erkl. Wie viel leichter kann man sich in das Ableben einer andern Person schicken! Kall No. 450.

582. *مات بابا وانتهم الدقيق* * māt bāba wintem(u) eddaḳiḳ. Als der Vater starb, war das Mehl zu Ende (war es aus mit der Herrlichkeit).

583. *حسرة الكردي على بصله* * ḥasret elkurdi ʿala baṣale. Der Kurde grämt sich um eine Zwiebel (eine Lappalie).

584. *لا ياكل حمص بشمس* * lā jākil ḥommuṣ jeṣam-miṣ. Wenn er Kichererbsen zu essen bekommt, springt er (aus Vergnügen). Von einem, der über eine Lappalie grosse Freude aussert. Denselben Sinn hat folgende Redensart:

585. متهوئش وارا لئ اكروش. Er war ganz ausser sich, als er Katteln zu essen bekam. [Lies مدحوش madhūš].

586. عربى ونظم له خُصْرُه وكان محروم من الفُدْره. Wenn ein Beduine Grünzeng (Gemüse) erblickt, so fühlt er sich aller Kraft beraubt. Thorbecke verweist darauf, dass Robertson Smith in seinen Aufsätzen über Taif öfters von dem Widerwillen spricht, den der Beduine gegen Gemüse an den Tag legt.

587. ايش شغل الثعلب فى القيسريه. Was hat der Fuchs in der Bazarhalle zu suchen? Vermuthlich will er bloss stehlen.

588. mbasā mā ḡār šāb(b) wāddōnu šalkettāb. Nachdem er ein grosser Junge geworden war, brachte man ihn zur Leseschule. Tantāwī p. 120, Z. 5 d. a. T. Vgl. auch den Gegensatz: Unterweisung in der Jugend ist wie Eingraben auf Stein Prov. Bd. 3, p. 9 No. 49.

589. ennār filkrām. Das (anhaltende) Feuer liegt in (an) den grossen Holzklotzen.

590. لا ترح بيت الملوك يا بشغلوک يا ينيکوک. bat elmuluk jā ješagluk jā j-enikuk. Regum aedes ineuntem aut laboribus onerant aut paedicant.

591. شبت وما تبتت. Du bist alt geworden, jedoch ohne dich zum Bessern zu bekehren. — Prov. Bd. 3 p. 265 N. 1588.

592. شاب الرأس وتغلقت الاذراس. Das Haar ist weiss und die Zähne sind wacklig geworden. [Lies اذراس].

593. āher ante muntaki šala hūm* l tin. Nun lehnt du ja den Rücken an einen Sack voll Feigen; du hast nun dein Schälchen im Trocknen.

594. min bira yaxšī yaxšī min ġawā ḥuq maḥšī. Ausen alles schön, innen alles voll Krätze. Der Erklärer wollte ḥuwaḳ mit ḥuraḳ (Lampen) erklären, was aber nicht passt. — Vgl. Berggren u. suis.

595. min kara wama deres šiddūhu bēn el-ḥmār walfaras. Wer liest ohne dabei nachzudenken sollte zwischen Esel und Pferd angebunden werden. Anders bei Vassalli No. 863.

596. ظلم على الرعية عدل بالسوية. *zulman sarra'ijje 'adlan bālsuwije* (sic). Der Spruch ist nach der besseren Form bei Finn, *Stirring Times* 1878, cit. *Athenaeum* 25. Oct. 1878, p. 524 zu erklären. *Ez zulmeh bi sawceyah adalet bi ra'ceyah*: Tyrannus, wenn sie gleichmässig geübt wird, ist soviel als Gerechtigkeit gegen die Unterthanen.

597. كل يوم ليش يموت حمار. Warum sollte jeden Tag ein Esel sterben? Es braucht nicht jeden Tag ein Unfall zu geschehen!

598. جمل وفزاز. *gemel uqazzaz*. Ein Kamel und ein Seidenweber (passen nicht zusammen).

599. تعليسه لو ما يكون سباح ذقنك بجحري (2) كان راح. *ta'lissek lau ma jekun sebbah daqnak ġuġri kān rāh*. Wenn Ta'lissek nicht Schwimmer wäre, so wäre Daqnakġuġri untergegangen. Die beiden Eigennamen sind künstlich gebildet; zur Bedeutung des zweiten (*barba tua in meo podice*) vgl. Spr. No. 206.

600. حبل في توتى عاليه. Ein Seil an einem hohen Maulbeerbaume! Man wird schon etwas erreichen können! Es ist wenigstens ein Anfang gemacht.

601. الستة فوق الستين. Sechse über sechzig. Nach dem Erklärer: Verinst kommt nach Verlust, Gewinn nach Gewinn; jedoch halte ich diese Erklärung für unsicher.

602. الدار قفراء والمزار بعيد. *eddār qafra walmezār b'aid*. Die Gegend ist wüst und der Wallfahrtsort fern.

603. وصلنا للبحر ما لامتتنا المكي. Wir sind beim Wallfahrtsorte angelangt und brauchen nun Mekka nicht mehr. Die Verbindung von „Mekki“ mit dem Artikel verräth die Ueberlieferung des Spruches durch einen Nichtmuslimen, denn man darf kaum an *al* (la) denken. Zum Sinn vgl. Prym und Socin *Der neu-arab. Dial. d. T. 'A.* Bd. 2, p. 301 und Anm. zu 301, 31, wo der Spruch *bidi dafātu šēh zāndi* bereits angeführt ist.

604. ايش حطينا على النار. *ēš hattēna 'annār*. Was haben wir an's Feuer gesetzt? Wir haben bei der Sache nichts zu verlieren. Vgl. Spr. No. 67.

605. قالوا جاء عريف حتى يفرق اولاد فلنا عولا يوتى اولادنا. ما يلزمنا اولاد. Man sagte: „Özrü'l (der Todesengel) ist ge-

kommen, um Kinder zu holen*. Da antworteten wir: „Mag er nur unsere Kinder verschonen! seine Kinder gehen uns nichts an“.

— Dem Sinne nach ist der Spruch identisch mit الف عين تبكى ولا الف عينى Teslije p. 7 und الف ذقن ولا ذقنى Mustafaf I, p. fr u. n.

606. طول ما الاسود ورائى والابيض وراءك الملاقاة بسور الغرائين
 tul ma-laswad warā'i walabjad warāk alim=lā'a bšū'
 alfarā'in. (Von zwei Katzen, welche vor zwei Hunden davon
 liefen, sagte die eine): „So lange der schwarze mich und der weisse
 Dich verfolgt, ist keine Hoffnung, als dass wir uns erst auf dem
 Kürschnermarkt wieder treffen. Dam. — Vgl. Mera No. 92.

607. طلقى احدى وخلفى انا قال انتى بالويل واختكى بالعمى.
 „Gib meiner Schwester die Scheidung und heirathe mich!“ Der
 Mann antwortete: „Du stehst mit Unheil im Zusammenhang, deine
 Schwester ist doch bloss blind“. „Blind“ ist wohl geistig zu ver-
 stehen, also thöricht. Zur Noth liesse sich auch die Antwort des
 Mannes als Wunsch fassen: „Dich treffe Unheil und deine Schwester
 Blindheit“. Jedenfalls ist die Form des Spruches, wie sie sich hier
 findet, verständlicher als bei Kall No. 255 „dimitte sororem meam et
 accipe me; soror mea in miseria est et ego in coecitate, und bei Frey-
 tag Prov. Bd. 3 N. 1825 p. 304 Dimisit eam ejusque sororem in ma-
 trimonium duxit. Dixit; ea in miseria et ejus soror in coecitate est.

608. بصقوا فى وجه العفرونة قالت ماء البحر ما نفع وجه.
 Man spie dem Frosch in's Gesicht; da sagte er: „Das Meerwasser
 hat noch nie mein Gesicht benetzt“. Ein elender Kerl thut, als
 ob er eine Beleidigung nicht spüre. In Mosul heisst der Frosch
 aḡraḡa.

609. المنصور اتنى يبيع الشراب ويشرب مع الذى اشتراه.
 Manşūr gieng hin den Wein zu verkaufen und trank ihn dann mit
 dem Käufer zusammen. manşūrātī bedeutet Weinverkäufer.

610. بلا قنبر عرس ما يصير Ohne Kamber kann keine Hoch-
 zeit stattfinden. K. soll ein berühmter Sänger und Tänzer gewesen sein.
 Thorbecke verweist auf Dozy Suppl. قنبر violon grossier n. k-w.

611. كلمن يتزوج انا القريب So oft Jemand Hochzeit macht,
 muss ich den Bräutigam geleiten helfen. Ich bin unentbehrlich.
 Ebenso

612. ما بقى عزاء وما لطم فيه ولا عرس وما رقص فيه
 Es gab keine Leichenklage, ohne dass er dabei mittrauerte und
 keine Hochzeit, bei der er nicht tanzte.

613. *لَهُ فِي كُلِّ قَضَاةٍ حَصَّةٌ* Er hat an allem einen Antheil.

614. *مَا عَادَانِي ذئبٌ وَمَا جَرَّبَ وَمَا عَضَنِي كَلْبٌ وَمَا كَلَبَ*
Es hat mich noch nie ein Wolf angefallen, der nicht krätzig wurde und kein Hund gebissen, der nicht toll wurde. Als Erklärung von *جَرَّبَ* gab der Erklärer an, es sei gleich *pājjās* von *pis* schlecht.

615. *لَوْ كَانَ كُلُّ خَلَاةٍ لَكَانَ كَمَلْنَا* Wenn er es gelassen (uns überlassen) hätte, so hätten wir es fertig gemacht.

616. *كَمَلْنَا الْكَمَلَ بَقِيَ رَكْبُ الْجَمَلِ* Wir haben alles gethan; jetzt bleibt uns nur übrig das Kameel zu besteigen und wegzureiten.

617. *تَعَلَّقْنَا فِي عِذَا الدَّوَلَتِي تَنْشُوفُ لَيْمَ يُوْتِينَا* Wir haben uns nun an diesen reichen Mann gehängt und wollen sehen, wie weit er uns bringt.

618. *بَقَيْنَا فَرِيدَ السَّلَى قَارِغِهِ* Wir möchten nun den Korb leer haben; lieber als ihn gar nicht zurückamerhalten, wollen wir ihn ungefüllt. Prov. Bd. 3 p. 300 No. 1804.

619. *كَلِمَا نَكْبَرُ شَيْءٌ تَسْمَعُ خَيْرٍ* So oft wir um eine Spanne grösser werden, hören wir etwas Neues (selten!).

620. *قَوْلُنَا عَلَى قَوْلِهِمْ وَازِدْ* *gōlna ʔala gōlhum waz-wad*. Wie sie (zu uns) reden, reden wir (zu ihnen) und noch mehr.

621. *فِي ثَمِّ بَشَرٍ وَلَا عَلَى حَجَرٍ* Lieber im Munde der Leute, als auf einem Stein. Der Spruch ist wohl ironisch, im Gegensatz zur wahren ethischen Maxime zu fassen: Lieber arm sein als den *sitr* hintansetzen und seine Angelegenheiten in's Gerede der Leute kommen zu lassen. Doch ist die Erklärung unsicher.

622. *يَا خَلَا كَلْتْنَا بِهَا الْخَلَا* *jā ʔala kallitna bihā ʔālā*. O Onkel, es geht uns allen so!

623. *اَكُوْ جُوزٍ مَّقْشَقْشٍ وَاَكُوْشَ تَمِيْنٍ مَّقْبَقْ* Es giebt aufgekackte (?) Nüsse, und es giebt gepresste (?) Feigen. Der Sinn des Spruches ist mir nicht klar.

624. *نَضْرِبُوْهُ عَلَى بَطْنِهِ قَالِ اَخَ ظَهْرِيْ لَسَبَبٍ مَا كَانَ مِنْ يَحْكُمِيْ عِنْدَ*
Man schlug ihn auf den Bauch; da rief er: „Ohi! mein Rücken!“ weil niemand da war, ihn zu schützen. Der Spruch ist

nur durch die Doppelsinnigkeit des Wortes zähr Rücken, Rückhalt, Hilfe verständlich. Vgl. Tanjāwī p. 117, Z. 8 d. a. T.; Berggren unter ventre, Spitta No. 17. Der letzte Theil des Spruches ist wohl bloss erklärend und gehört ursprünglich nicht dazu.

625. راحَت عَمَّتِي عَلَى بَسْلَامَتِي. Meine Tante ist gestorben, Gott hab' sie selig. Lies عليها.

626. مفتاح الجنة كان تحت نعلن أبوك. Der Schlüssel zum Paradiese lag unter dem Barte Deines Vaters (ist für Dich nun leider verloren).

627. قِرْعَاءٌ يَتَحَفَّ مَجْنُونُهُ وَطَرِشَاءٌ عَلَى الْبَابِ تَتَسَمَعُ. Eine Kahlköpfige scheert eine Verrückte, und eine Taube hört an der Thüre zu. Vgl. Spitta No. 265; Mustatraf I, p. 41 عمياء تحفّف مجنونهم. Die Form des Spruches, nach welcher die Blinde scheert, ist wohl vorzuziehen; doch enthält auch die obige einen Sinn (respective Unsinn), indem die Kahlköpfige ja keinen Kamm besitzt, vgl. Teslije p. 19 قِرْعَاءٌ بِمَشْطَيْنِ وَعَوْرًا: eine Kahlköpfige mit zwei Kämmen und eine Einäugige mit zwei Schminkbüchsen!

628. قَامَتِ الْجُرَبَانُ يَفْرَضُونَ الْفَرَّ. kämet eġġūrān jekarrizān elfār. Die Säcke haben ein Loch in die Mäuse gemacht. Verkehrte Welt! Vgl. Prym und Socin, Der neu-aram. D. des T. 'A. Bd. 2, p. 372, No. 45 u. fg.

629. مَا عِنْدَنَا أَعْلَى مِنَ الدِّيكِ وَانْخَا مِنَ الْجَمَلِ. Es giebt bei uns nichts grösseres als den Hahn und nichts stolzeres als das Kamel. Der Spruch ist nach No. 627. 8 zu erklären, da man sagt انْخَا مِنَ الدِّيكِ Teslije p. 18 und مَا عِنْدِي كَيْفُهُ إِلَّا الْجَمَلُ Prov. Bd. 2 p. 793 Cap. 25, 138.

630. قَالَ أُمِّي إِرَا أُمِّكَ فِي الْمَيْخَانَةِ جَانِبَهُ بِيَانِ أُمِّكَ أَيْضًا. Eine sagte zum andern: Meine Mutter hat deine Mutter in der Weinschenke getroffen! Da antwortete der andere: Es erhellt daraus, dass deine Mutter ebenfalls dort gewesen ist.

631. قَالُوا فِي حَلَبٍ يَطْلُعُ الْحِمَارُ فِي السَّلَمِ فَيَذَا الْحِمَارُ. Man sagte: In Aleppo kann der Esel auf die Leiter steigen*. Hier ist der Esel und hier ist die Leiter. Hin Rhodus, hic salta (vgl. Prym und Socin, Der neu-aram. D. d. T. 'A. II, p. 226).

644. إذا كن الحَبْسَ هذا الحَبْسَ العِيد بعيد Ein Pfaffe

im Tur 'Abdin zählte die Tage bis zum Feste mittelst Erbsen, welche er in einem Gefässe aufbewahrte; jeden Tag pflegte er eine Erbse herauszunehmen. Eines Tages schüttete seine Tochter einen Haufen Erbsen in das Gefäss. Als nun hierauf der Festtag eintrat, kamen die Bauern zur Kirche, und überraschten ihn ganz unvorbereitet. Da sagte er: „Wenn die Erbsen die nämlichen sind, ist das Fest noch lange nicht da“. Vgl. Nawadir el-höğa Nasreddin Effendi Göha, Cairo (1289) p. 9; Les plaisanteries de Nasreddin Hodja traduits du Turc par T.-A. Decourdemanche. Paris 1876, p. 19 (No. IX).

645. اللحمى حقه والصنور حقه Das Fleisch wiegt eine

hökka, und die Katze wiegt eine hökka. Eine hökka ist gleich zwei okkije gleich zehn okkka (pl. owağ) gleich 400 dirhem. Zu letzterer Angabe vgl. Description du Pachalik de Bagdad. Paris 1809, p. 116. — Die Veranlassung zu obiger Redensart wird in der eben unter No. 644 erwähnten Cairensen Ausgabe des Nasreddin (p. 7) folgendermassen erzählt: Nasreddin Göha kaufte drei Pfund Fleisch und befahl seiner Frau, ihm dasselbe zu kochen. Sie aber verzehrte das Fleisch mit ihrem Liebhaber. Als Göha nun nach dem Fleischgericht fragte, gab sie vor, die Katze habe es gestohlen und gefressen. Da nahm Göha eine Wage und setzte die Katze darauf; als sich nun herausstellte, dass dieselbe gerade drei Pfund wog, sagte er: „Wenn dies die Katze ist, wo ist dann das Fleisch? und wenn dies das Fleisch ist, wo bleibt dann die Katze?“

646. أح ومشكك واحد فوق الآخر ah umiškäh wähid fōk elläh. Web und Unglück; eins kommt über das andere.

647. القيند منك والبركة من الله Unfrieden kommt von Dir, jedoch Segen von Gott.

648. عَمَل ولا بيت مال Er ist fleissig, aber er besitzt nichts.

649. غمس يرات الصحن * gamaş barrat essahen. Er hat (sein Brot) neben der Schüssel eingetunkt.

650. فقس فقسه وانهرم * faqas faqsi winhazam. Er hat (mit einem male) das Ei zerbrochen und sich aus dem Staube gemacht. Der Erklärer fügte bei, man gebrauche dies von Jemand, der etwas verbrochen und sich aus dem Staube gemacht habe; ähnlich sei die Redensart قنق قنيله وانهرم Er hat seinen Faden abgeschnitten u. s. w.

651. من يوم الذى كان طاربه ما صاد ندا صيد Seitdem

er Jagdhund geworden ist, hat er noch nie ein solches Wild erlegt.
Vgl. Marx No. 355.

652. صباح قديرى ومسى قديرى şabbah kuderî umssu kuderî. Er ist am Morgen und am Abend einen kleinen Kochtopf aus, wohl: er kommt immer wieder auf dasselbe Thema zurück.

653. يغلفه بالكدح jeğalləzu bılkäci. Er umwickelt es dick mit Filz, übertreibt gewaltig.

654. راح الماء تحته rāh elmoitahtu. Das Wasser ist (unter) ihm weggelaufen; er hat die Gelegenheit verpasst.

655. اكلم من الصلطان وصراته على الحيطان. Er bezieht seinen Unterhalt vom Sultan, lässt aber Winde gegen die Wände. Von einem undankbaren, unausständigen Menschen. Lies السلطان, صراته.

656. جاء يشرم على افواننا يصل جاء يقشر على ذقنا جاء يقشر على افواننا يصل Der Erklärer sagte, in Mosul laute diese Redensart folgendermassen جاء يقشر على ذقنا jeğaššer əla dağenna başal. Er hülste Zwiebeln in der Nähe unsres Bartes aus, d. h. er machte sich darüber lustig, als wir in Noth waren. Ich bin ungewiss, ob dies wirklich der Sinn der Redensart ist.

657. كان يندق الثوم بالاعكوس Er pflegte den Knoblauch mit dem Ellbogen zu zordrücken. Orig. Erkl.: jemelliğ mişgün wəhîd er beschäftigt sich viel, giebt sich viele Mühe für Jemand.

658. على قبة الافلاك ما لك نظير zala kubbet elaf-lak mā lak nəzîr. Am Himmelsgewölbe giebt's keinen deinesgleichen (wohl aber drunter!)

659. كثير مثلك على قحف ازرق ketîr miṭlak əla gaḥf əzraq. Viele sind wie du von dunkeln Thon! Du bist nicht einzig in deiner Art.

660. مثل الغلب المحروق رجله miṭel elkālḫ elmah-rōka riğlu. Er ist wie ein Hund, der sich den Fuss verbrannt hat, vorsichtig.

661. وانت كمثل البقرة الصفراء تحلب وتدغس الحليب. Du bist wie eine störrige Kuh, die den Milcheimer umstösst, nachdem man sie gemolken hat.

662. وانت كمثل ديك الذى يصيح بغير ميعادو Du bist wie ein Hahn, der zur Unzeit kräht.

663. كانك حائك * kannak hējik. Es ist, als ob Du ein Weber wärest. Orig. Erkl. mfāṣṣkal, raḥu schlaff, nicht stramm.

664. كانك خصى الحلاج * ka'annak ḥuṣau (sic) elḥal-lāg. Du bist wie die Hoden des Wollkrenplers (die vom rittlings Sitzen gequetscht und schlaff sind).

665. كانك شالوبه * kannak šālūbe. Du bist wie ein Sieb. Orig. Erkl. flink (?). Das Sieb šālūbe ist etwas grösser als der mōḥal. Orig. Erkl.

666. كانك زربوعه, زربوعه * kannak zūrbūa oder zaur-būa. Du bist wie ein Wirbelwind.

667. كانك قوقوعه نيسان * kannak qoqū'et nīṣān. Du bist wie der Aprildonner (der viel Lärm macht, aber wenig Regen bringt).

668. كانك سلم الجوع * kannak sillām eḡḡōi. Du bist wie die Leiter des Hungers. Zu einem langgewachsenen Vielesser.

669. كانك حية تحت الثبن * ka'annak ḥaije taḥt et-tibēn. Du bist wie eine Schlange, die unter Häcksel versteckt ist. S. Berggren unter paille; Kall No. 141.

670. كانك كة تخصى كلاب * ka'annak kē tēḥṣṣi klēh. Du bist, als ob Du pflegtest Hunde zu castriren. Orig. Erkl. jefesfis bilmešḡale, er stellt sich bei jedem Geschäfte ausserordentlich dumm an. Damit wäre zusammenzustellen die Redensart اجعل من خصى النعير, Durra No. 80; vgl. aber auch Prov. Bd. 1 p. 290 Cap. 5, 43 und den Text bei Meidani 1 p. 170 Z. 12.

671. كانك كة تطيلع البقرا على السطوح * kannak kē-ttēlas elbaḡara sala-ṣṭōḥ. Du thust, als ob du die Kuh aufs Dach zu bringen hättest, stellst dein Geschäft als schwierig dar. Vielleicht wäre auch die vorhergehende Redensart so zu verstehen.

672. كانك كة تصب توب * kannak kē-tṣub(b) tōp. Du thust, als hättest du Kanonen zu giessen.

673. کاتک رایت خراک حمصه kännak arēt harāk
hammuḡāja. Es ist als ob du dein Excrement für eine Kicher-
erbse (für etwas harmloses) hieltest.

674. یرقس لها بالمرحمتین Er tanzt ihr vor mit zwei
Taschentüchern, indem er aus Freude zwei Taschentücher schwingt.
— Vgl. Die neu-aram. Dial. von Urmiä bis Mosul p. 190.

675. یرقس البستان بدقنو Er giebt dem Garten mit dem
Bart einen Fusstritt. Wenn man ihm vorschlägt, die Gärten zu
besuchen, verwirft er es mit heftiger Geberde.

676. صار يتكبر من طير الزمان sār jetekabbar min ṭiz
ezzeṃān. Er zeigte Stolz nach der richtigen Zeit. Oder sollte
man übersetzen: er ist seit langer Zeit stolz geworden nach Prov.
Bd. 3 p. 460 No. 2767.

677. عقله شبيش * əqļu šēšbeš. Sein Verstand ist
verwirrt. Nach der Volksetymologie ist das Wort aus šēš (pers.
kurd.) = sechs und beš (türk.) = fünf zusammengesetzt!

678. ما قشع وقشع تعجب * mā gušōi ugušōi t:əaḡ-
ḡab. Er guckte nicht hin; als er aber hinguckte, gerieth er in
Erstaunen. — ما كان أرا فلما أرا جن وأعشرا Er sah nichts;
als er aber etwas sah, wurde er wie toll und riss sich die Kleider
vom Leibe. Die Besessenen dulden keine Kleider am Leibe, vgl.
Prym und Socin, Der neu-aram. D. d. T. 'A. Bd. 2, p. 379 Anm.
zu 44, 1.

679. بعد الأربعين سنة الذي يتعلم دق الصار يكمل الأمر في
يوم القيامة Nachdem er vierzig Jahre lang sich Mühe gegeben
hat das Lautenspiel zu erlernen, wird's wohl am Tage der Auf-
erstehung der Todten gut klingen. Vgl. Zenker Türk. Arab. Pers.
Handwörterbuch unter ساز.

680. فاطمة ما غزلت يوم القيامة فاطمة Fāṭime wird am
Tage der Auferstehung noch keinen Spinrocken abgesponnen haben.

681. ما يعرف قوعه من بوعه * mā jaʿrif koṣu min
böṣu. Er kann sein Fussgelenk nicht von seinem Handgelenk
unterscheiden. كعب الزبد = بوع; كعب الرجل = قوع. Orig. Erkl.

682. مثل حمار مربوط بالشمس * mitliḥ-mār marbūt-
uḥḡāms. Er ist wie ein an einem von der Sonne beschienenen

Platze angebundener Esel. Dam. — Prov. Bd. 3, p. 115 No. 689, vgl. Bd. 2, p. 863 Cap. 27, 63.

683. يخبط مثل سمكة مداول * jibbuṭ miṭl samākāt *mdēwājo. Er zappelt wie ein vergifteter Fisch.

684. صابنا فيه كما قاع نوح Es gieng uns mit ihm, wie Noah mit dem Raben. Aehnlich Boethor unter corbeau.

685. طفى الشمع مع الحسن ṭaffi-ššāmiā maṣ-alḥōs. Er hat die Kerze durch den blossen Ton seiner Stimme ausgeblasen. Er ist besonders geschickt (?).

686. صارب في الاسيجي من تحت الى فوق Beulen im Darm von oben bis unten. Ganz faul.

687. لكلك وطاقم بالهواء * legleg uṭajir bilhawa. Er ist wie ein Storch und fliegt durch die Luft. Von Einem, der beim Gehen die Arme heftig bewegt.

688. تقشع القمر مثل رغيغ خبز * tikšai elqamar miṭl raḡiḡ ḥubez. Du meinst wohl, der Mond sei eine Brotfladen?

689. ما ذقت الا وفرت Kaum hatte sie es gekostet, so wurde sie heiter.

690. خربت نازه واستراحت hiri'et nāze wisterahet. Nāze postquam cacavit requievit.

691. الذي ياكل خراة يقتل معلقته بجيبه * 'elladi ja-kul ḥarānu j-fettil maṣlaketu bgēbu. Wer seinen eigenen Koth frisst, mag seinen Löffel in seiner Tasche drehen (aber ihn nicht in unsre Suppe stecken, d. h. uns mit seiner Gesellschaft verschonen).

692. كان يجيب المعاليق بالجواليق وروس الافادات ياجيوب كان يجيب (sic) kān jeḡib elmaṣālīḡ fiḡḡawālīḡ urra el-fu'adāt baḡūb ossader. Er pflegte die Kutteln in den Reisetaschen und die Eingeweide in den Buesentaschen zu holen. Von einem schmutzigen Kerl.

693. قولو ويولو واحد Vile loquitur et minget. — Prov. Bd. 1, p. 649 Cap. 12, 157; Bd. 3, p. 428 No. 2570; p. 238 No. 1430; Minstāṭraf 1, p. ٣٦ Z. 6.

694. انت اصفر بلا وجع Du bist gelb ohne krank zu sein.
d. h. gallig ohne Ursache.

695. مثل خبز وخبيز * mitel hub'z uhubeiz. Es ist
wie Brod und Brötchen, einerlei.

696. طويل كانه سلم ومسكين وما يتكلم * şawil kannu
willam umaskin umā jitekallūm. Lang wie eine Leiter,
aber bescheiden und schweigsam. Vgl. Spr. 378.

697. مفجوع ملذع * mafğui maldūs. In's Unglück
gerathen und gebissen.

698. جوع وجربوع وسنه واسبوع * ġoi uğerbōi usene
wusbōi. Hunger und Springmäuse und ein Jahr und eine Woche!
So sagt man zu einem Hungrigen, um ihn zu verträsten. Sinnlos.

699. لا ارى الشيطان ولا اقسم بالله رحمان Ich will nichts
vom Teufel wissen und will nicht bei Gott schwören. Ich will
nichts von der Sache wissen. Aehnlich Kall No. 403.

700. نعرفك من شيبك لليبك Auch bloss: min šibbak
lišibbak. Wir kennen dich aussen und innen. Orig. Erkl.: syn.
min ašlak ufašlak.

Von 701—733 folgen Markirte aus Mosul. (Der ar-
abischer Text in Schrift ist überall von mir beigelegt).

701. زوزاني لحم zōzāni lahem. Fleisch von den kur-
dischen Alpwirthschaften.

702. تعالوا على بيعض العوز tazālu sala beḡ elwaz(z).
„Kommt kauft Eier so gross als Gansier!“ ruft der Eierverkäufer.

703. تعالوا على حليب القيمق tazālu sala ḡalib el-
ğemag. Kommt kauft Milch mit Rahm! — خوش قيمق عندى
hoš ġemag sandi eljōm. Heute habe ich guten Rahm!

704. تعالوا على لبن البقر tazālu sala laben elbugar.
Kommt kauft Dickmilch von Kuhmilch! — منصل لبن
munaxsal laben Dickmilch, aus welcher man die wässrigen Theile hat ab-
laufen lassen. Der Hauranier nennt dieses beliebte Gericht leben
kis, weil die Dickmilch in einem dünnen Beutel aufgehängt wird.

705. شنت الشنينة šānāt ššš*niŋe. Die Shenine ist
durch Wasserzuguss richtig gemischt. Zu šenine, vgl. Dozy: Berg-
gren u. lait de beurre; Seetzen's Reisen I, p. 67; IV, p. 43.

Die Šenine, welche ich in Kurdistan getrunken habe, bestand aus Sauermilch mit Wasser.

706. زَرَارِي حَبَن zerārī ġiben. Käse von den Zerar-Kurden. Etwa Zerwari?

707. عَقْرَاوِي رَز ʿagrāwī ruz(x). Reis von 'aker (Auf der Karte Akereh NO. von Mosul).

708. صَائِر كَبَاب وَمَا دَرِينَا ṣā'ir kebāb umā derina. Sie werden zu Braten, ohne dass wir darum wussten! ruft der Verkäufer von Trauben. — طَلَعَ شَاش الْكُرْدِي بِثَلْسَلَة tallāṣ šāš elkurdī biṣṣellā. „Sieh die Kopfhinde eines Kurden liegt im Korbe!“ ruft der Verkäufer von schönen dunkeln Trauben. — زَبَّ الْعَنْب zābbab el'inab. Die Trauben sind wie Rosinen geworden. — زَرَّق الْعَنْب زَرَّق zerrig el'inab zerrig. Die Trauben sind dunkel geworden! So wird eine Art Traube mit runden weissen Beeren feilgeboten.

709. بَيْجَارَة زَبِيب begāra zebīb. Rosinen von Bägāra(?). — صَلَوِي زَبِيب ṣlūpī zebīb. Art länglicher rother Rosinen.

710. حَنج أَحْمَدِيَة أَرْمُوت haġ aḥmedīje armūt. Birnen von Haġ Ahmed, drei Tagereisen nördlich von Mosul (Orig. Erkl.). — Wohl Amedija.

711. خَسْتَاوِي تَم hastāwī tāmer. Eine besondere Art Datteln.

712. الطَّوْشِي جُوز alṭōšī ġoz. Nüsse von Alṭōš (im Gebirge?)

713. عَبِي بِجِيمَبَك يَابِس tabbī begēbak jābis. Fülle deine Tasche mit etwas Trockenem! ruft der Verkäufer von Zuckerrohr. Verschiedene Arten ruft er aus mit dem Rufe: ʾākrāsi ḡaṣab! būdrāḡe ḡaṣab!

714. بَيْبَانِي الْبَطِيخ bēbānī elbaṭṭiḡ. Wassermelonen von Bēbānī. Dieses soll ein Jezidendorf nördlich von Mosul sein. — كُل قَتَعَ وَطَب أَكَل kil ḡanaṣi nṭāb aklū. „Sie haben nachgegeben und sind gut zum Essen geworden!“ ruft der Verkäufer der rothen Wassermelone (zebeš).

715. لَو صَوَّفَ الْخَوْخَ طَابَتْ رِيحَتُهُ وَآكَلَهُ lan sawwef eiḥāḥ ṭābat riḥetu wa'akla. Wenn der Pflsich wollig wird, so riecht und schmeckt er vortreflich. — عَجَمِي وَالْهَوَاءَ رَمَى tagemi wulhawa armāk lania-lhawa mā kufnāk. Ein persicus, den der Wind heruntergeworfen; wäre nicht der Wind, so hätten wir dich nicht gefunden! So ruft, wer Pflsiche feil hat.

716. حَبِّ رَمَانٍ مَالِ سِنْجَارٍ ḥab(b) rummān mās-sin-gār. Granatkerne vom Singār! ruft der Verkäufer von Granaten. Ebenso šahrehānī jā rummān. Granaten aus Šahrabān (der Stadt bei Eski Bagdad?). Granaten mit ausserordentlich dünner Schale werden ausgerufen: almeḥlāsī bāla ḫiāḥer, vgl. Wetzstein in ZDMG. II, 524.

717. تَعَالَوْا عَلَى عَنَبٍ الْبَقِيقِ ta'ālū ʿala ʿanab el-buḫāc. Kommt und kauft Ambra für die Schachteln! ruft der Verkäufer von Quitten, weil Quitten oft in Schachteln gelegt werden, damit sie denselben einen angenehmen Geruch mittheilen.

718. عَزَاوِي يَا تَمِين ʿozāwi jā tīn. Feigen von ʿOzāw, einem Dorfe(?) — تَعَالَوْا عَلَى تَمِينٍ سِنْجَارٍ ta'ālū ʿala tīn sin-gār. Kommt! kauft Feigen vom Singargebirge! — تَمِينٌ مَطْبَقٌ tīn meṭabbak. Gepresste Feigen, Feigenkäse.

719. حَمَاوِي يَا حَسَّ ḥamāwi jā ḥās(s). Lattich von Ḥama.

720. شَامِيَةِ الْخَضِرَةِ šamiye elḫazra. Damascenisches Grünzeug.

721. كَمَاءُ الْبَقْلَا eima albagilli. Schweinebohnen (so zart) wie Trüffeln.

722. شَامِي الْخِيَارِ šami-leḫijār. Damascenische Gurken. — قَلَمُ الْمَلَا يَا خِيَارٍ qalam al-mulla jā ḫijār. Gurken (so gerade) wie die Schreibrohre des Molla. — بَعْدُ بِنُورِدَ baɖdu bilwārde jā ḫijār. Noch mit der Blüthe (so frisch), vgl. ZDMG. II, 522. — رِيَانَةُ الْحَلْوَةِ rajjāuḥ-lḫilwa. Gewässert und süß! ruft der Verkäufer von tarsūs der langen Gurke, welche in Syrien ḫittā heisst.

723. تَعَالُوا عَلَيَّ تَأْثُلُوا إِذَا بَايَا بَابِ
 šikā. Kommt kauft Zwiebeln von Babšika (Bāšiqā: Hoffmann
 Syrische Akten persischer Märtyrer 184, 6).

724. مَا ذَاكَ إِلَّا الَّذِي كَبَسَهُ mā dāku illa alkābāsu.
 „Niemand hat es gekostet, ausser wer es eingemacht hat!“ ruft der
 Verkäufer von Essigfrüchten (turš). Derselbe bietet seine Waare
 auch feil mit dem Rufe مَا الْيَوْمَ يَا حَامِضَ mā i ennūm jā
 hāmuz. Saures wie Limonchenwasser!

725. يَجْمَعُ الدُّودُ يَحْمَرُّ الْخُدُودُ أَصْلَكَ مُنَافِعَ يَا كَبِيرَ
 eddud jehammir elhudud ašlak menāfiṣ jā-kebēr. Sie
 tödten die Würmer und machen rothe Wangen: durch und durch
 nützlich! o Cappern!

726. دَوْدُ السَّمَكِ كُلِّ حَصْمِ dawwad essammāk kul
 huṣrum. Der Summak hat Würmer bekommen; nun iss unreife
 Trauben! So ruft der Verkäufer der letzteren. Mit den Summak-
 beeren werden saure Speisen bereitet, wie auch mit unreifen Trauben.

727. مَحَلَّةٌ حَمْرَاءُ بَيْضَاءُ طَيِّبَةٌ moḥallalā hamrā beṣā
 ṭaijiba. Gute rothe und weisse Essigrüben!

728. حَلَاتُكَ أَفْطَحَ مِنَ الدِّبْسِ ḥalātek aḫṭaṣ min ed-
 dibs. Du bist süsser als Traubenhonig! ruft der Verkäufer von
 silgām (Rüben) oder auch زَنْجَبَرُ الْعَصْفُورِ وَطَارَ min ḥa-
 lātek zegzeg elnaṣfūr waṭār. Du bist so süß, dass davon (?)
 die Spatzen zwitschern und davonfliegen. — اِحْمِي صَدْرِي وَاحْمِي
 اِيْدِي aḥmi ṣadrak waḥmi idak. Ich wärme (oder Imperativ?)
 deine Brust und deine Hände! ruft der Verkäufer von warmen
 silgām, welche unter dem Namen mustawa im Winter feil-
 geboten werden.

729. عَيْنُكَ بَلْبَلَةٌ يَا بَلُوطَ rēnak balliṭa jā ballōṭ.
 Dein Körper (?) ist dick (?), o Eichel! ruft der Verkäufer von Eichen,
 die man geröstet isst.

730. تَعَالُوا عَلَيَّ مَالِ الْغَاظِي tālū ʔaia māi elḡāzi
 ruft in Diarbekr der Verkäufer einer Art Backwerk, welches aus
 Honig und Mandeln bereitet ist.

731. بِلْحَدِيدٍ وَيَالِصَاحِ يَا جِلْدَ الْفَرَسِ bilḥadiḍ ubir-
 reṣāḡ jā ḡild elfarāa. Um Eisen und Blei, o Rosshaut! ruft

der Verkäufer einer Art Zuckerwerk, weil die Kinder ihn mit Stückchen Eisen, die sie auflesen, bezahlen.

732. الولد يبكي عليك والدبة تصحك عليك يا زعيم يا *alwālād jibki lalēk waddibbe jizhak lalēk jā zəzəjjir jā zəzrūr*. Das Kind weint über dich (weil es gerne davon kaufen möchte) und der Bär lacht über dich! ruft der Verkäufer von Mehlbeeren. (Zu den *zəzrūr*, vgl. Testije p. 14 *لعل* (التقل الزعرور).

733. توتن بيت ريشا ما يخلي بالذقي ريشا *tūtūn biṭ riša mā jəhalli biddakən riša*. Der Tabak von Barīša macht alle Barthaare ausfallen. Redensart. Barīša soll zwei Tagesreisen von Mosul entfernt im Gebirge liegen. Der Tabak wird meist nach Namen von Dörfern feilgeboten: *gūzi tūtūn*, *bānafi tūtūn*, *bānka tūtūn*, *bālūji tūtūn* u. s. w.

734. *دنبكنا ذنبك عقيل حسوا علينا بالليل *dumbugna dumbuk sagel ḥassə zələnə billəl*. Unser Tamburin ist wie das der 'Agel-Beduinen, hört uns doch zu Nachts. Kinderreim.

735. *قوموا على السحور يا مكشقين الجحور *qəmmə ʔəllə ssəḥūr jā məkššəqqin əgğəḥūr*. Macht euch früh an's Frühstück, ihr Leute mit nackten Hintern! So höhnen die Christen die Muslimen während des Ramadān. (Vgl. Jesaja XX, 4).

736. كل شيء يوجعنا من عدا ميلعنا *kəl(ʔ) šəj jəgəna min ʔadū mahləna*. Ueberall thut's uns weh, ausser im Schlunde. Essen können wir immer!

737. نومات اهل الكهف الذين ناموا بلا انصاف *nəmət əḥl elkaḥf elnəmə ḥālənəḥəf*. Ein Schlaf wie der der Siebenschläfer, die über's Mass hinaus schliefen.

738. ما راح من كيمستا إلا خرافنا من طيرنا *mā rāḥ min kisna illa ḥarāna min ṭirna*. Nullius rei factum fecimus, sed stercus amissimus.

739. *خمس مائة قيرش تحت القس عميت عين اثنى *ḥamsəmit qirš taḥt elqəs ʔəmjet ʔən elloḡ(š)*. Unter dem Felsen lagen fünfhundert Piaster, aber der Dieb war blind.

740. *صاح الديك بالبستان الله بنصر السلطان *ṣəḥ d-ḍik bilbistān allah jinṣir əssultān*. Der Hahn ruft im

Garten: Gott verleihe dem Sultan Sieg! So singen die Christen, um die Soldaten zu verhöhnen.

741. كل اجا واحد من يالو كلّمين يدبر حالو. So oft Jemand von Palu kommt, so möge sich ein jeder vorsehen. Von dem schlechten Ruf der Einwohner von Palu weiss ich sonst nichts.

742. لما رأيتها من بعيد قلبي نيا يريد. lamma ra'ei-tū'a min ba'id kalbi laha jerid. Als ich sie von Weitem erblickte, begehrte mein Herz nach ihr. Vgl. Berggren unter loin. Man hört auch: لما رأيت وراءها قلبي اشتهاها. lamma ra'eitu warāha kalbi ištahāha.

743. لو لا عيسى ما يلحقنا محمد كان خورقنا. lōlā iṣā mā jilḥaḥnā muḥammad kān ḥōzaḥna. Wäre Jesus nicht gekommen, so hätte uns Muhammed aufgespiesst. So die Christen.

744. تزوجوا يا فقراء يهنتكم الله. t'zauwaḡu jā fu-ḡarā jehannikum allāh. Heiratet doch nur ihr Armen, Gott möge es euch wohl bekommen lassen! Wohl ironisch.

745. من العنب دوشاية ومن الخشب دولاية. min el'ōnab dušaba umin elḥašab dulāba. Aus den Trauben Syrup und aus dem Holz (der Reben?) ein Weberrad.

746. كانوا خرابيين وخررا وجاعم واحد من يروا. Zwei verunreinigten einen Platz, da gesellte sich noch ein dritter zu ihnen. — Die erweiterten Formen ḡarrara und barrara sind sinnlos.

747. خذنى كيسك وروحى وانا مشغول بروحى. ḡuḍi kisiki aruḥi wana māšḡul b'eruḥi. Nimm (fem.) deinen Sack und geh; ich habe für mich zu thun.

748. جوعان وشبع نظر فى الكيس ربع. Er war hungrig und ass sich satt; da merkte er, dass er (bloss) noch zehn Para im Beutel hatte.

749. ريان خلى دير جاء اشتغل بدير. rabban ḡalla dērō ḡā ištḡal b'erō. Monachus postquam monasterio excessit, mentulam colere coepit.

750. على نعمل طبخ برغل جاء يصبه احترق زبد. 'ali dōsbil ṭabaḥ burḡul ḡā j'ḡubbu iḡtarak zibbu. 'Ali der Runde hat Burḡul gekocht; als er aber denselben anrichten wollte, verbrannte er sich sein Glied.

751. دخو اشتغل بكارخان طلع من جحره دخان. duḡho ištāgal bikārḡhān ṭalaṣ min ḡḡḡru duḡhān. Duḡho arbeitete in einer Fabrik, da kam Rauch aus seinem Hintern heraus. Ebenso sinnlos ist دخو طلع بالجبل طلع من جحره قبل. d. ṭalaṣ biḡḡḡbel ṭalaṣ min ḡḡḡru tabel. D. stieg auf das Gebirge; da sprang ein Märbel ihm aus dem Hintern. Er muss sich sehr anstrengen.

752. علك طيقات طيقات مثل خراء البقر. ṣaḡlak ṭaba-ḡūt ṭabaḡāt mitel ḡara elbaḡar. Dein Verstand besteht aus Schichte um Schichte wie Kuhdreck.

753. اسمع على است حماری لا يروح من بالي. ismā ṣala ist eḡmārī lā jerūḡ min bālī. Sein Name steht auf dem Hintern meines Esels, damit er mir nicht aus dem Gedächtniss entfällt. Scherzhaft, wenn man den Namen einer Person vergessen hat.

754. وحط بجحره عقل. ḡḡkal wuḡūt beḡḡḡrak ḡal(l). Komm zur Vernunft und lege deinem Hintern Essig auf (damit du ruhig wirst).

755. آخرًا خراي ما انت عن رجال الليل. Tranquillo animo alvum exonera, nam nil furatus es(?).

756. من الهم كل انتم من الفرح كل انشرح من البلاء كل. min elḡem kil antem min elfarḡ ḡal intām(m) min elṣarḡḡ kil in-ḡārḡḡ min elḡāla kil intāla. Von der Sorge wurde er überwältigt, vor Freude wurde er ausgelassen, vom Leiden ganz erfüllt.

757. هواننا على هوانكم خرافنا على لحانكم. ḡawāna ṣala ḡawāḡum ḡarāna ṣala leḡāḡum. Der Wind streicht von uns zu euch; unser Koth komme in eure Bärte.

758. لعلكننا على قيتكم وهاننا في بطنكم ورميننا بسطوحكم. lelēḡna ṣala ḡubbetḡum umoīnā fi baṭṣḡum umār-ḡibnā biṣṭuḡḡum. Unsere Störche sitzen auf euren Kuppeldächern, unser Wasser kommt in euren Bauch und unsre Abgüßröhren gehen auf eure Dächer. So sprechen die Mosulauer zu den Bagdadern.

759. نعلنا لاي ما ليغوت ببلدنا وما ينيك ولدنا. nallat lāmna aljeḡūt bebbāladnā umā jēnik wāladnā. Dieser Spruch wird den Einwohnern von Märdin in den Mund gelegt, um sie zu verhöhnen.

760. الخط في حلب والعلم في الموصل والالحان في دياربكر. *elḥaṭ(ṭ) fi ḥalāb wulilm fil-mössel wulalhān fi dijārbekr usama-lḥalb fi mār-din.* Die schöne Schrift ist in Aleppo, die Gelehrsamkeit in Mosul, der Gesang in Djarbeker und die Dummheit in Mardin zu Hause.

761. واحد عربي شاف المنارة قال غذا قلب البشار غذا رب. *wāhid ʿarabi šaf el-menāra kāl ḥada qaleb elbijār, ḥada zibb elḡāṣ, ḥada dūk allah jīgʿil bi min fōḡ.* Ein Beduine erblickte ein Minaret; da sagte er: 1) das ist eine Form, die man in den Boden schlägt, um eine Cisterne zu graben, 2) is est penis terrae, 3) es ist die Spindel, womit Gott von oben herunter spinnt. — In Mardin erzählt man übrigens von einem Kurden, er habe eine Säulentrommel gekauft, und dieselbe in den Boden gesteckt in der Erwartung, es werde nun ein Minaret daraus emporwachsen.

762. عربستي وراء الباب اى من ذات يېبوشا. *ʿarusti warā ibāb āmin fāt jebusha.* Meine Braut ist hinter der Thüre; wer zur Thüre hineinkommt, küsst sie. Auflösung des Räthsel: der Wasserkrug.

763. شيخ ينحت شيخ من ناخذ خري تحت. *šēḥ jin-ḥat šēḥ min naḥṭo ḥiri taḥṭo.* Dam. Sene senem fricans stercus dejicitur. Auflösung: die Handmühle.

764. ابيض جسمه خيار اسمه اعمى قلبك ايش اسمه. *abjaḡ ḡismu, ḥijār ismu aṣmat qalbek āṣ ismu.* Weiss ist sein Körper, Gurke sein Name; du Dummer, wie heisst es? Räthsel für einen Dummen: Natürlich Gurke.

765. النيك ما قزل البعبوضة قزل. *enāḡke mā tizil elbaṭbōsa tizil.* tizil ist vierte Form. بعض bedeutet digito anum perforavit, vgl. Burckhardt No. 479.

766. اولاً يحط رأسه تانيا يكفته كله. *anwel j*huṭ(ṭ) rāsu tāni jikfodu küllü.* Primum caput admovet, deinde totum inserit.

767. اضرتى وتمترطى بجى زوجك تخيطى. *ʿaruṭi wut-maḡraṭi jīgī zōḡki teḥaijaṭi.* Pede foctoremque fac, sed marito appropinquante speciem seu tenentis praebes.

768. ان خريت اقلك وان ما خريت لاقلك. (Brouillon) *eleḡrit aḡtilek wulmā ḥrit aḡtilek.* Sive cacas sive non cacas, verberibus afficeris.

769. كل خربت بالشمس * kil hrit bilšems. Du hast ja wahrhaftig die Sonne verunreinigt, ein Capitalverbrechen begangen. Aehnlich

770. خوشما بل في الشمس Er hat doch nicht etwa die Sonne verunreinigt! — خوشما شبط حصير الجيمع Er hat doch nicht etwa die Strohmatte der Moschee eingesteckt!

771. واحد يرد له كف وواحد شق عباء. Lās birid st. birid. Einem muss eine Ohrfeige gegeben, dem andern der Mantel zerrissen werden. Ein Barbier liess dem Sultan zu Ader; da zerbrach die Lancette und blieb im Körper stecken. Da gab der Barbier dem Sultan eine Ohrfeige; in Folge des Zorns schwoll das Blut des Sultans so an, dass die Lancette herausgetrieben wurde. Als dem Barbier später dasselbe Missgeschick bei der Behandlung eines Kurden begegnete, wollte er auch dasselbe Mittel in Anwendung bringen; dasselbe nützte jedoch nichts, da der Kurde an Schläge gewöhnt war. Da langte der Barbier nach dem Mantel des Kurden und zerriss ihn: dies brachte die gewünschte Wirkung hervor.

772. المظنون في قلب الشاعر * elmaẓnūn fi kalb eššāʿir oder elmaina fi u. s. w. Der Dichter weiss was es bedeutet. Wenn man den Sinn eines Verses oder Satzes nicht versteht.

773. كانوا ماشين على الحجر واندقوا جكم بجكم * kānu māšin ʿalā ġiḡīser wendaḡku ġḡḡher boḡḡher. (Jemandem, der stets fragt, ob man nicht seine vielen Angehörigen getroffen habe, antwortet man:) Sie gingen über die Brücke und stiessen mit den Hintern aneinander.

774. كذبت النجمين وصدق رب العالمين kidbet el-neğmin ušaddaḡ rabb el-ālemin. Die Sterndeuter lügen, aber Gott spricht die Wahrheit. Berggren unter astrologie. Im Man. steht neben elneğmin (sic): m^{ne}neğgemīn.

775. اليهودى عطى مائة غرش وما خلا ابنه ينم ليلة برا. Ein Jude bezahlt lieber hundert Piaster, als dass er seinen Sohn eine Nacht ausserhalb seines Hauses übernachten lässt.

776. سمعت أن فاختي المسلمين اسلم samiet anna 'aḡi-lmuslimin aslam. Ich habe gehört, der Richter der Muslimen habe den Islam angenommen. So sagen Christen, wenn sie keine Neigkeiten wissen. Cairo.

777. كل الحمير تكبر وتزغر وانت على ما انت käll el-
hamir tigbar utiggar wānta ʔala mā ānta. Alle Esel
werden grösser oder kleiner: nur du bleibst immer auf dem
gleichen Flecke.

778. اذا انغيس خلى يصطر راسه في الحائط. Wenn er
mürrisch ist, so mag er sich selbst an der Wand eine Ohrfeige geben.

779. سكت مثل بلاع موسى * sakittu miṭl bālāʔ
elmūs. Ich habe geschwiegen, als ob ich ein Rasirmesser ver-
schluckt hätte.

780. دهنك بفلوسك ولحمك بلاش ulahmek bālāk.
Das Fett um's Geld, das Fleisch umsonst. So spricht der
Fleischer, wenn er gutes, fettes Fleisch zu ver-
kaufen hat.

781. الترس ياكل حلاوى ما يقول من اين talres jakul
ḥalāwa mā jekul minēn. Der Schuft (Kuppler) isst Bonbon's
ohne zu sagen, woher er sie hat.

782. نجمك قيم وطالعك علىك Dein Stern ist (sei?) Pech
und dein Glücksstern Harz. Mir nicht recht verständlich.

783. عمرى صار عمر ام الحنى Mögest du so alt werden
als die Trappe umm elḥinne sya. ḥabāra, türk. kecel klärkes.
Orig. Gl.

784. لا يملكك على ضيعة خراب lā jimāllikak ʔala
ʔeṣa ḥarāb. Gott möge dich davor bewahren, dass dir ein ver-
wahrlostes Gut als Eigentum zufalle.

785. لا برك الله في قوم لا سقيم له Gott hat's schlimm
gemeint mit Leuten, unter welchen sich kein frecher Mensch (der
ihre Handel ausficht) befindet. Prov. Bd. 1 p. 517 Cap. 9, 74
ebenso Mustatraf I p. ٣٦ Z. 3; Burekhardt No. 289.

786. فاشح حية ولا فشخت بنية fāšših ḥaije ulā
fāššit bnāije. Schreite über eine Schlange hinweg, jedoch nicht
über ein kleines Mädchen. Dam. Man glaubt, dass ein kleines
Kind, über welches Jemand hinwegschreitet, ohne wieder zurück-
zuschreiten, nicht mehr wächst. (Andree, Ethn. Parallelen, p. 34).

787. اخرأ واشقله وطلع في مثقله hrā wašqālu uṭallu
fi meṭqēlu. Onere ventrem leva et pondere sublati examina
quantum eacaveris. Zu einem Geizhals.

788. رَح نِك النِّقَة * rāḥ nik annāḡe Abi et camelum stupra. Zu einem Ueberlästigen.

789. لَحِيَّتَكَ لَحِيَّتَكَ لَحِيَّتَكَ السَّكْسَكْ leḥitak leḥit essiksik. Barba tua membrum genitale redolet.

790. أَنْتِ كَمَا عَيْنَايَ بَوَّحِيْمِيْن Du hast zwei Gesichter wie eine Linse. Der Schwerpunkt liegt darauf, dass ein Mensch nicht zwei Gesichter haben soll, vgl. Kall No. 405: لَا عَيْنَ ذُو وَجْهَيْنِ وَلسَانَيْنِ.

791. وَجْهٌ كَمَثَلِ وَجْهِ الْحَبِيبِ (lies zuerst وَجْهٌ sprich wuḡḡu) Er hat ein Gesicht wie ein Huhn, so hässlich. Vgl. Spitta No. 228.

792. سَيِّدُ بَلَاءٍ نَاكَ الْبُرُوتَةُ وَحَبْلُهَا * seiḡid būlā nāk el-bāzūne uḥabbāla. Unus ex optimatum numero nebulo felem gravidam fecit. Um die Sejjids zu verhöhnen.

793. صَارَ الْفُتَى بَيْتَ الْبِكْ sār effak(k) bebēt elbek. Die Explosion ist im Hause des Bek erfolgt.

794. مَرَّتْ لِلْحَبِيبِ مَضْلُومِيْ وَدَوْلَابُهَا خَلْفَ الْجُومِيْ (Brouillon). mart elḥāḡik maḡlūme udulāba ḫalf egḡume. Die Frau des Webers hat ein böses Leben; ihr Spinnrad befindet sich hinter dem Webstuhl.

795. نَاسَتْ اِبْنِيْ عَلِيٍّ قَبْلَانَةَ الْحَمَامِ مَا اَنْسَا مَا طَوَّلَ الْبُرْمَانِ. Das Mädchen, welches meinen Sohn dem Bade gegenüber geküsst hat, werde ich nie vergessen.

796. شَمَسَ جَرْدَقَةُ اَكَلَ الْكُبْبَةَ وَخَلَى الْعِرْقَةَ * šammās cārdaḡa akal elkunbba uḫalla elmarāḡa. Diakon Butterweck hat die Fleischklösse gegessen, aber die Suppe stehen lassen.

797. اَصْبَحَ الْفَسْ حَزِيْنٌ عَلَيَّ الْبَيْضِ الْمُدْحَلَجِ عَلَيَّ الدَّحْمِ الصَّبْبَاهِ السَّمِيْنِ sabbah elḡas(s) ḡazin ʔala būḡ elm*daḡdaḡ ʔala laḡm-iḡḡemin. Nun ist der Pfaffe betrübt, wegen (des Verlustes) der länglichen Eier und des fetten Fleisches. So sagen die Muslimen, wenn die Fastenzeit der Christen beginnt. Ebenso die Christen am Anfang des Ramadān; nur setzen sie statt elḡas(s): elmulla.

798. الْخَشْخَشَةُ الدَّعِيْنُ عَلَيَّ الْبَافُجَانِ وَالْدَّحْمِ السَّمِيْنِ الْكَيْسُ الْكَيْسُ لَلْمَعْدَانِ * kišk eddahin ʔala baḡḡan uḫalla elmarāḡa. Die Schererei der Fäule auf den Baffjan und das Fleisch des Fettes der Meiden.

dingān wullah*em esse*min lilḡussan wulmaraka lir-
ruhbān wulkubēba lilmuṭṭrān. Fette Weizengraupe zu
Eierpflanzen und fettem Fleische sind für die Pfaffen, die Suppe
für die Mönche und die Fleischklösschen für den Bischof.

799. شالنج ماله بيت القس يزور بصل يطلع خس شالنج
šālōḡ māleh bet el-
kas(s) jizraḡ baṣal jītlaḡ ḡas(s) šālōḡ māleh bet el-
malla jizraḡ baṣal jītlaḡ ḡelle. Die beiden ersten Worte
sollen aus der „Fellihī“-sprache sein; ich kann sie jedoch nicht
erklären. Die Leute des Pfarrers säen Zwiebeln, und es wächst
Lattich; die Leute des Molla säen Zwiebeln und es wächst Mist.

800. Es war einmal ein Pfaffe, der stahl einer Frau ein
Kalb; da er jedoch fürchtete, die Frau möchte das Kalb suchen
und in seinem Hause finden, versteckte er es hinter den Mess-
altar. Der Diakon wusste nichts von der Sache; während er jedoch
mit dem Pfaffen die Messe (in syrischer Sprache!) sang, erblickte
er das Kalb und sang nun folgendermassen

مععل مععل * كاشيشو كاشيشو انيش
ḡalf elmadbāḡ tainātu bašišō; „Pfarrer, o Pfarrer! was
ist das hinter dem Altar mit den glänzenden Augen?“ Hierauf
antwortete der Pfaffe:

شامس شامس لا تهتكنا بين الناس
šāmmāso ḡalfē li, ḡalfē lik meḡmēmā li alḡana meḡmēmā
šāmmāso lā tehtikna bēn ennāso pilḡē li upilḡē lik
uḡārḡūṭa ilēlbukṭijāmo; „Diakon, o Diakon! stelle uns
nicht bloß vor den Leuten. Eine Hälfte für mich, die andere für
dich und der Fettschwanz für die Pfarrfrau.“ (bukṭijāmo gleich
bart (sic) oder bein (sic) ḡijāmo gleich bint elnāḡd gleich
marat elḡas(s) erklärt). — Einer andern Redaction dieser Verse
fehlen die syrischen Worte und Endungen. Sie lautet

يا قس ويا قسوسه اى شيء عله خلف الترونس متروسة وعيونها بصبوسة
jā ḡass uḡā ḡassḡūsa āṣni ḡāli ḡalf ettrōnna matrūsā
wəuḡjunāḡa baṣbūṣa; „O Pfaffe, o Pfaffen, was ist das, was
dort hinter dem Altar versteckt ist und so glänzende Augen hat?“

Antwort يا شمس ويا شمس لا تهتكنا بين الناس لك الكرشي ولي
jā šāmmās uḡā šāmmās lā tehtikna bēn ennās
ilḡik elḡurṣi; uli errās; „O Diakon, o Diakon! stelle uns
nicht bloß vor den Leuten; dir soll der Magen gehören und mir
der Kopf.“

Die Seelen des Mittelreichs im Parsismus.

Von

R. Roth.

Diese Seelen, die zwischen Himmel und Erde schweben müssen bis zu Wiederherstellung der Welt, sind hier Gegenstand einer Verhandlung gewesen, bei welcher ihr Schicksal ebenfalls unentschieden geblieben ist. Bartholomae wollte ihnen, oben Bd. 35, 157, eine Stelle im Avesta verschaffen, indem er sie in Yagna 33, 1 erwähnt findet, während de Harlez, Bd. 36, 627, uns anders belehren und sie wieder hinauswerfen will.

Es dürfte sich der Mühe lohnen die angeregte Frage, ob und was das Avesta von einem Mittelzustand der Seelen wisse, zur Lösung zu bringen. Ich meine dieselbe lässt sich einfach geben und hoffe den Leser zu überzeugen, dass die Dasture, nach ihnen also auch Bartholomae, in der Hauptsache recht haben.

Um mit der Sicherheit, wie de Harlez thut, sagen zu können, dass im Avesta lediglich nichts stehe, was näheren oder entfernteren Bezug auf „das“ Hamestakan habe, wäre es rüthlich gewesen die Strophe Y. 33, 1, in welcher die Dasture eine Hindeutung auf jenes Dogma finden, gründlicher zu untersuchen und es zu einem wirklichen Verständniss derselben zu bringen.

Ich fasse die Strophe in folgender Weise:

Wie sich gebührt, so handhabt (wendet an) die uralten Gesetze.
Der Richter (Herr) im gerechtesten Verfahren gegen den Bösen
sowohl als den Guten,

Und auch gegen den, bei welchem er ausgleicht (oder: sich ausgleichen) die Missethaten und das Rechtthun¹⁾.

Anders als bei den bisherigen Versuchen ist dieser Sinn in sich geschlossen und befriedigt uns, ohne dass ein Wort hinzugegacht wird, wie bei B. sowohl als bei H. geschieht, oder ein Buchstabe des Textes geändert wird. Im Gegentheil lasse ich den

1) *ἰσθιδέοντο οἱ τε καλοὶ καὶ βόλοι βιόσαντες καὶ οἱ μὴ. Καὶ οἱ μὴ ἂν δόξουσιν μίαν βεβηκότας τε.* Plato Phaedon 62.

textus receptus der Handschriften: *ārezā* stehen, während Westergaard und nach ihm Spiegel, wie es scheint auf Grund einer oder zweier Handschriften, *ā. erezā* trennen. Uebrigens würde eine Schreibung *ārezā* nichts anderes sagen als *ārezā*, wie 31, 5 *māreshis* soviel ist als *māreshis*. Die übrigen bei den Herausgebern angeführten und andere mir bekannte MSS. trennen das *ā* nicht ab, und zu sprechen ist dreisilbig *ārezā* oder *ārezā*, wie zum Theil auch geschrieben wird. Das Wort ist eine Vriddhibildung aus *erezu* und solche Bildungen im Zend zu finden ist ja glücklicherweise nicht mehr verboten, während es ein *erezu* gar nicht gibt. Damit fällt das Wort *ā* von selbst, welches wie uns H. sagt, „nothwendig die Rolle eines Zeitworts haben müsse, wie in einer Menge anderer Stellen der Gāthā“.

Hierzu so kurz als möglich die Erläuterungen:

1. *yathā — āhā*, und zwar *yathā* verstärkt durch das bekräftigende Adverb *āis*, sagt nach meiner Ansicht genau dasselbe aus, was sk. *yathātatham*: so wie es ist oder sein soll. Man könnte sogar, wie nach dem Metrum zu lesen ist, auch schreiben *yathāis*, wenn man den Schluss unseres Kapitels vergleicht, wo zahlreiche MSS. haben: *yathāisitham hātim*, und 13, 5. 39, 4, wo neben *thā āis* auch *thāis* bezeugt ist, wie 31, 2 *yēzyāis* neben *yēzi āis*. — Mit Spiegel wird *ratus* zu lesen sein, vgl. 29, 6. Fassen wir jene Bedensart in der vorgeschlagenen Weise, wozu ja auch die Phil. Uebersetzung anleitet, so bekommen wir ein Zeitwort für den ganzen Satz, das sonst fehlt; weshalb B. genöthigt war die Worte hinzudenken: das will ich jetzt verkünden. So hatte einst auch M. Hang gethan. Das wäre ein seltsamer Redner, der diesen Satz wegliesse!

2. *dātā raresh* sehe ich als einen Ausdruck der Gerichtssprache an. Ich will aber nicht entscheiden, ob *dātā* instr. sg. oder acc. pl. ist. Im ersten Fall: lege agit in —, im anderen: leges exercet in —. Vergleicht man 46, 14. 51, 14. 19 auch 49, 7, so würde sich der Plural empfehlen, während der Singular dem später so häufigen *dātem* Gesetzgebung entspräche. Auflösen wäre also in *tā dātā* (acc.) *yā* oder *tā dātā* (instr.) *yā*. Der Dativ bezeichnet das commodum und incommodum und könnte ebensowohl zum benachbarten *razistā* gezogen werden.

3. B.'s Aenderung von *mīthahyā* in *mīthacā* ist nicht nöthig, aber auch nicht zulässig, denn es gibt kein *mītha*, sondern nur ein *mīthō*. Es ist auch kein Genitiv, sondern der Plural ntr. eines aus *mīthō* gebildeten Adjectivs, wie *vocahya* aus *vacō* und so viele andere. *Yēhyacā* oder richtig nach der Gewohnheit der Schreiber (Geldner Studien 1, 141) und nach fast allen mir bekannt gewordenen Handschriften *yēhyacā* ist natürlich in *ahmāi-cā yēhyā* aufzulösen.

4. Für das vornämlich in Frage stehende Wort unserer Strophe *hēn-yācātē* geben die Herausgeber keine Varianten des Aktivs.

Drei VS. lesen aber *⁹aiti*, während ein vierter Ob 2 das Medium hat, wie denn heiläufig zu sagen ist, dass die VS. keineswegs immer so zusammenstimmen, wie man nach Westergaard und Spiegel zu glauben geneigt war, deshalb mehr kritische Bedeutung haben. An der Richtigkeit des Mediums ist also kein Grund zu zweifeln. Und zwar hätten wir auch in dem zweiten der oben angenommenen möglichen Fälle richtig einen Singular zu den Subjekten sächlichen Geschlechts im Plural. Zu erwähnen ist übrigens, dass ein bisher unbenutztes ganz beachtenswerthes Yagna MS. von Emanuel College, Cambridge *⁹cātē* liest, also einen Dual an die Hand gibt, der hier wo von zwei gleichwerthigen die Rede ist, anaprechtend wäre. Weitere Zeugnisse sind abzuwarten. Was die Bedeutung des Wortes anlangt, so halte ich B's Auffassung für richtig. Und die Phl. Uebers. sagt ja mit ihrem „zusammentreffen“ im Grunde nichts anderes, wenn wir ergänzen: zu gleichen Theilen oder gleichwerthig. De Harlez kennt ein *yāc*, welches bedeuten soll aller vors und mit *hém* etwa *rencontrer*, *s'appliquer* ou tout au plus *se rencontrer*. Ich versuche die Wurzel *yāc*, vereinzelt *yac*, über welche bereits durch Geldner in Kuhns Ztschr. 24, 129 eine Aufklärung gegeben ist, so ins Reine zu bringen:

a. ein *yāc* kommen gibt es nicht. Die drei Citate bei Justi unter 1. *yāc* erledigen sich dahin, dass Y. 43, 16 statt des sinnlosen *yācē* mit MSS. zu lesen ist *yac-tē*, 31, 7 *yāc-tā* zu verstehen und 45, 11 *yac-rū* zu lesen ist. Ueberall das Pronomen.

b. Das bekannte *yāc* mit einem und zwei Accusativen verbunden: verlangen, fordern, auffordern ist nur aktivisch gebraucht. Auch ist demselben eine Verbindung mit dem Dativ eigen, nach Art eines Infinitivs: *načičca yācāiti zyānāi* — *apayātē* niemand begehrt ihnen zu schaden — sie zu verdrängen y. 65, 11, auch in den Worten *apayātē mā yācōis* jt. 1, 24. In dieser beschädigten Stelle könnte wohl auch *yācōis* gestanden haben. Dazu würde die Sk.-Wurzel *yāc* passen, wenn eine Analogie für den Lautwechsel sich finden lässt. Auch die Verbindung mit dem Dativ hätte im Sk. ihre Analogie vgl. das WR.

c. Ein anderes *yāc*, das mit den Präpositionen *apa ā ni* erscheint, kommt stets in medialen Formen vor. Y. 11, 5 haben also diejenigen MSS. recht, welche das Medium setzen, somit auch Spiegels Text; nur ist bei ihm fehlerhaft *yācāitē* gedruckt. Mit kurzem Vokal erscheint es, ohne v. l., nur vd. 18, 63. 19, 8. Die Bedeutung entspricht ganz der des sk. *yach* (Geldner a. a. O.): *apa* abhalten, vertreiben, entreissen; *ā* ansichziehen, sammeln, holen; *nī* niederhalten, festhalten.

Unserem *hém-yācāitē* ist also schon durch seine mediale Form der Platz gewiesen. Und als Bedeutung ergäbe sich nach jenen verwandten: zusammenhalten oder sich zusammenhalten, hier im Sinne des Gleichstellens oder Gleichstehens, in eine Reihe

Setzens u. a. w., was mit einem anderen Bild etwa durch compensare ausgesagt würde.

Hiezu kommt, dass das Wort gleichbedeutend sich, wie ich glaube, auch im Pehlevi nachweisen lässt. Man liest in Dinkard II cap. 87 der Ausgabe: *kām gēhānō mardūm minishnē levatman ahrō hamyāstō*¹⁾, d. i. die gesammte Menschheit (sich) innerlich in Einklang gebracht (habend) mit dem (obersten) Herren. Im Glossar S. 25 wird ihm die Bedeutung to join, to agree, to be of the same opinion beigelegt.

Hat nun unsere Strophe irgend etwas zu schaffen mit den sog. Hamestakan oder nicht? Jedermann wird zugeben, dass die in unserer dritten Zeile bezeichneten, bei denen Verdienst und Schuld sich gegenseitig aufheben, nothwendig die Seelen sein müssten, welchen künftig das Mittelreich, wenn es ein solches gibt, zufällt, die Bewohner des Hamestakan der Parzenbücher.

Auffallenderweise sind Bartholomae und de Harlez nicht gewahr geworden, dass sie mit unserem *hēmyācātē* das Etymon eben dieser Hamestakan — darnach gelesen Hamyastakan — selbst in der Hand hatten. Die Stelle im Pehl. Vendidad S. 95, 16 hätte darauf führen sollen. Wenn es dort heisst: falls Gutes und Böses sich ganz gleich sind, kommt er unter die Hamyastakan, und unmittelbar an dieses Wort die Glosse: *kām yācātē* (nach Lesung der VS.) sich schliesst, so ist das deutlich ein Citat aus unserer Strophe, vielleicht geradezu eine etymologische Andeutung. Es versteht sich wie schon E. W. West im Glossar zu Arda Viraf gezeigt hat, dass das Wort ein Plural ist, dass es die betreffenden Seelen selbst, nicht ihren Ort bezeichnet.

Die verständliche Geschichte desselben ist, wie ich denke, diese. Zuerst gibt es *hamyastān*, einfacher Plural des Particips. So heissen sie in der wohl ältesten Erwähnung, an den vier Stellen des Pehlevi-Textes von Mainyo i Khard 7, 3. 7. 18. 12, 14, vgl.

عیستل Mohl Fragments S. 8, dann werden sie durch adjektivische Bildung *hamyastakān* oder *-gān* und endlich nennt man so kurzweg ihren Ort, wie in Persia sva. in Persien.

Die verschiedenen Schreibungen in den bis jetzt bekannten Texten, worüber ich Herrn E. W. West Nachweisungen verdanke, sind:

¹⁾ So nach den MSS., der Herausgeber ändert in *hēmyāstānō*. — Ich will übrigens nicht unterlassen zu erwähnen, dass E. W. West, den ich um seine Ansicht gebeten habe, vorzieht zu lesen *hāmī-khastō* oder *hāmīh-astō*, is united. Sollte diese Lesung des gründlichsten Kenners der Pehlevibücher sich bestätigen, so müsste ich auf die aus dem Dinkard geholte Stütze verzichten, denke aber, dass meine sonstige Beweisführung dadurch nicht beeinträchtigt wird. Zunächst glaubte ich mich an die Auffassung Pashotun's um so mehr halten zu dürfen, da für ihn ein Zusammenhang des Worts mit unserem *hēmyācātē* ganz ausser Frage liegt, seine Lesung also wohl als die herkömmliche Lesung der Parzen gelten kann.

hamyastān Mkh. 7, 3. 7. 18. 12, 14.

hamyastakān AVir. 6, 8. 11. Hn. 1, 35 a. Sls. 6, 2.

Phl. Vend. 7, 136. Dink. V.

hamyastānīk Dd. 20, 3.

hamyastānōgān Dd. 24, 6.

Dagegen erscheinen Formen, in welche das für meine Erklärung entscheidende *y* fehlt, seltener und wohl auch später, nämlich:

hamhastakān Dd. 33, 2. Dink. V.

hamhastānīk Phl. Yasna 33, 1.

hamastakān Dink. V (K. 36).

Diese letzteren könnten einer an *hast*, *ast* oder *astādano* anknüpfenden Etymologie ihre Einführung verdanken, welche sich am nächsten darbot, nachdem die Kenntniss des alten Etymons verschwunden war, aber einen ungenügenden Sinn liefert: die bei einander befindlichen oder zusammenstehenden oder überhaupt die stehenden. Eine solche Vermuthung ist um so wahrscheinlicher, als ja *astādino* Vertreter von *yekarīmīnādano* ist, das nicht blos in der Definition der Hamyastakan in AVir. 6, 6 vorkommt, sondern auch sonst für zd. *qta* üblich ist, Spiegel Gr. d. Huzv. Spr. S. 103.

Die dogmatische Seite der Frage löst sich also dahin, dass zwar von dem mythologischen Beiwerk, dem Mittelreich, im Avesta noch nichts zu lesen ist, dass aber die Vorstellung von Personen, bei welchen Verdienst und Schuld des Lebens bis auf Loth und Quent hin (AVir. 6, 9) gleich wiegen, die also mit abgekürztem Ausdruck Gleichgestellte, Ausgeglichenen heissen — dass diese Vorstellung für den Parsen in unserer Stelle schriftmässig bezeugt ist.

Verfolgte die Kasuistik der Parsen den Gedanken von Y. 33, 1 weiter, so wurde sie darauf geführt für solche Seelen, die weder das Paradies verdient noch die Hölle verschuldet hatten, auch einen zwischen beiden liegenden Raum zu suchen. Wobei es uns freilich seltsam erscheint, dass der Fall so häufig war, um die Bevölkerung einer ganzen Weltregion zu liefern. Ueber die Ortsbeschreibung ihres Reiches scheint man aber nicht ganz sicher gewesen zu sein. Arda Viraf kommt in's Mittelreich, sobald er die Brücke passiert hat cap. 6; jenes Gebiet schien also gleichsam ein Küstenstrich, limbus, der jenseitigen Welt zu sein. Der Mainyo i Khard dagegen weiss 7, 18, dass es von der Erde bis zu den Sternen reicht, also nur bis an die Grenze des Jenseits. Dem entspricht ja auch, dass diese armen Seelen den Wechsel des Jahrs, Hitze und Kälte mitmachen — ihre einzige Unannehmlichkeit — also noch in der diesseitigen Welt stehen.

Diese Geographie dürfte auch der allgemeinen Vorstellung von der Brücke als dem Eingang in's Jenseits, namentlich dem im Vend. 19, 80 gesagten entsprechen:

Sie lässt die Seelen der Gerechten über den hohen Berg Gelangen zur Cinvat Brücke; die trägt sie zum Gestade ¹⁾ Der himmlischen Yazata.

Wo die Brücke landet, ist also kein Raum mehr für ein anderes nichthimmlisches Reich.

Die Vergleichung unseres Dogmas mit ähnlichen fällt nicht zu seinen Gunsten aus. West hat Mkh. S. 141 auf das Fegfeuer hingewiesen: The neutral state of the Hamestagan has some resemblance to the expectant state of those in the Romish purgatory, but it does not appear that their state can be changed by the prayers or efforts of others. Die Vorstellungen vom Fegfeuer, wie die von den verschiedenen Imbi wollen eine Milderung des Entweder Oder von Himmel und Hölle sein und einen Weg zur Rettung noch offen lassen. Das Purgatorium setzt die Möglichkeit einer Verbesserung der sittlichen Persönlichkeit voraus. Hier aber ist von einer Läuterung überhaupt keine Rede, wenn sie nicht in dem Wartezustand selbst liegt, der bis zur letzten Katastrophe dauern soll und etwa die Geltung einer Prüfungszeit haben könnte ²⁾. Schliesslich sollen sie ja wohl Aufnahme in den Himmel finden.

Hinsichtlich ihrer Entstehung gehen aber beide Dogmen parallel. Sie sind in ihrer festen Form künstliche Erzeugnisse des Systems, angeknüpft an einzelne Worte der Grundschriften, aber in diesen nicht gelehrt.

Was der Koran in der siebenten Sūra seinen Gläubigen zu erzählen weiss von den Männern, die auf dem Kamm des Walles wohnen, der Paradies und Höllenfeuer scheidet, also das Glück der einen, die Qual der anderen vor Augen, Befriedigung und ungestillte Sehnsucht gleichzeitig empfinden, das ist wenigstens sinnerreicher als die parsische Erfindung.

Gegen die scharfsinnigen Erfinder neuer Transscriptionen des Zend bin ich zu einem Wort der Entschuldigung verpflichtet dafür, dass ich von dem Ergebniss ihrer künstlichen Arbeit keinen Gebrauch mache. Nach meiner Ansicht hat die Umschreibung zuerst einen praktischen Zweck, sie soll verständlich und handlich, dem Leser einleuchtend und für jede Druckerei möglich sein.

Das leistet aber das neue oder die neuen Alphabete nicht mit ihren aus verschiedenen Schriften zusammengelesenen Buchstaben,

1) Das Metrum verlangt eine weitere Silbe, ich lese daher nach der Andeutung des Par. VS., der *abētō* hat, d. *baētō*, Lokativ. Wie sk. *sotu* kann *haetu* ein Damm sein, hier der feste Band des Jenseits gegen die Kluft, welche Diesseits und Jenseits scheidet.

2) Der Verf. von Daistān 24, 6. 33, 2 weiss sogar von einer Theilung im Mittelreich zu reden, von einem Ort für bessere und einem andern für schlechtere. Das ist eine Spitzfindigkeit die gerade den Grundgedanken selbst, das Gleichgewicht von Verdienst und Schuld aufhebt.

mit den verwirrenden Zuthaten von Punkten, Winkeln, Hacken, Kreisen und Halbkreisen. Wenn der Länguist für seine Arbeiten das bedarf, so mag er sich eine besondere Schrift halten, er soll aber nicht jeden, der mit Zend zu thun hat, die Erlernung eines Surrogats zumuthen, das schwerer zu erlernen und zu verstehen ist als das originale Alphabet und von der wirklichen Schrift durch Erweiterungen und Verbesserungen abweicht.

Ueber die Richtigkeit der von den verschiedenen Erfindern vorgeschlagenen Umschreibungen im einzelnen halte ich mein Urtheil zurück. Es scheint mir, man weiss eher zu viel als zu wenig. Ich finde es bedenklich, dass immer neue Buchstaben und Laute auftauchen und wir am Ende zu einem wunderbar kompletten Schema gelangen. Vermuthlich ist die Quelle noch nicht ausgeschöpft. Ich wüsste z. B. auf ein Häckchen aufmerksam zu machen, dass zu den vielen Zischlauten noch einen weiteren liefern könnte.

Ein sehr erheblicher Grund gegen dieses System liegt aber auch darin, dass es niemals allgemein werden wird. In England und wohl auch in Frankreich lässt man sich auf diese Tüfteleien nicht ein. Ich habe die hergebrachte aber schwerlich anzufechtende Meinung, dass nur in ein Alphabet umgeschrieben werden soll, und halte es für durchaus kein Unglück, wenn für einen einfachen Laut mehr als ein Zeichen verwendet werden muss. Es ist erfreulich, dass auch Hübschmann das unter Umständen gestatten will. Umschreibung S. 2. Auf der alten Grundlage könnte also einzelnes reformiert, aber auf alle Subtilitäten müsste verzichtet werden. Ich denke darunter würde unsere Kenntniss der Sprache nicht leiden und wir entgingen der Gefahr schon durch das Alphabet von ihr abzuschrecken.

Gegen eine ganz überflüssige Bellästigung erlaube ich mir aber Einsprache zu erheben. Das ist die neue alphabetische Ordnung, die Bartholomae in Glossare einführt. Er will dem Leser zumuthen nach jeweiligem Belieben des Autors eine neue Buchstabenordnung zu memorieren. Dabei ist doch kein Vortheil irgend einer Art abzusehen. Die Buchstabenfolge ist eine rein konventionelle Sache, an welcher zu rütteln niemandem erlaubt sein sollte. Für das Nachschlagen in deutschen Wörterbüchern hat sich noch niemand darüber beklagt, dass unser Abeece höchst unwissenschaftlich aufgereiht ist, vielmehr findet jedermann es bequem, dass die allerersten Schulkenntnisse für dieses Geschäft ausreichen. Möge uns B. auch hier auf diesem niederen Standpunkt belassen!

Sa'adja 'Alfajjumi's Einleitung zum كتاب الامانات والاعتقادات
in Ibn Tibbon's Uebersetzung.

Von

David Kaufmann.

Die merkwürdigste Erscheinung, welche das mittelalterliche wissenschaftliche Schriftthum der Juden darbietet, ist seine Sprache. Wie aus dem Hebräisch der biblischen Geschichtsbücher und der Propheten eine Sprache geschaffen werden konnte, in der Metaphysik und Mathematik, Astronomie und Medicin behandelt wurden, das müsste ein Wunder genannt werden, wenn nicht die Geschichte ihrer allmählichen Entwicklung es uns begreiflich machte. Aber diese Geschichte soll erst noch geschrieben werden. Noch fehlt es an einem Wörterbuch, das all die künstlichen Bildungen verzeichnete, in denen ein Idiom, dem vom Hause aus alle Abstraktion fremd ist, die Bedürfnisse der feinsten logischen Distinktion befriedigt und Worte für Bedeutungen hergibt, die den ursprünglichen Trägern dieser Sprache unbekannt waren. Die lebensfähigen Fortbildungen, die glücklichen Erfindungen sind noch ebensowenig zusammengestellt und gennastert worden wie die todtegeborenen Kunstwörter, die Vergewaltigungen und Sprachsünden, ohne die es selbstverständlich bei einem so kühnen Unternehmen nicht abgeht. Dass auf die versteckten Eigentümlichkeiten, auf den neuen Satzbau, die veränderte Syntax noch wenig im Zusammenhang geachtet wurde, ist nicht weiter verwunderlich. Ein Nachtrieb, eine Spätkgeburt der alten hebräischen Mutter, hat diese gleichsam vor Aller Augen entstandene Kunstsprache bisher nur kümmerliche Pflege erfahren.

Und nicht besser als der Sprache im Ganzen geht es denen, die sie ins Werk haben richten helfen, den einzelnen Uebersetzern, den Schöpfern und Bildnern dieses Kunstprodukts. So viel auch für ihre Lebensgeschichte und Bibliographie geschehen ist, an eigentlicher Charakteristik ihrer Leistungen, ihrer Uebersetzermethode mit ihren Stärken und Schwächen fehlt es noch so gut wie ganz. In dem ganzen vielgestaltigen Getriebe der so angestregten Uebersetzerthätigkeit sind kaum noch die Hauptrichtungen bezeichnet und hervorgehoben, in denen sich die Bestrebungen und Bemühungen jener Sprachkünstler

bewegten; für das, wie man von vornherein erwarten muss, so farbenreiche und vielschichtige Bild fehlt es noch fast an den Grundzügen. Das wird auch noch eine geraume Weile so bleiben, da die Beurtheilung der einzelnen Leistungen nur im Zusammenhalt mit den Originalen erfolgen kann, eine Arbeit, die fast unabsehbar genannt werden muss, wenn man die Menge und Verschiedenartigkeit des Vorhandenen ins Auge fasst. Um so dringender ist es, dass wenigstens an den bekanntesten Uebersetzern und vornehmlich an den ältesten der Versuch gemacht werde, in ihre Eigenthümlichkeit einzudringen und an der Hand sorgfältiger Vergleichen zu einer Schätzung ihres Werthes und ihrer Bedeutung zu gelangen.

Juda Ibn Tibbon wird gewöhnlich, wie er der Stammvater einer Uebersetzerdynastie geworden, auch als Patriarch dieser Literatur, als Begründer der neuen Kunstsprache betrachtet. Mit Unrecht freilich, da er in der Einleitung zu den „Herzenspflichten“ bereits auf eine Kette von Vorgängern zurückblickt und damals vorhandene Uebersetzungsversuche kritisch betrachtet. Da wir aber ausser manchen Uebersetzungen halachischer Schriften wenig von den vortibbonidischen Bestrebungen kennen, so bleibt Jehuda der erste Uebersetzer, der eine eingehendere Würdigung und Kennzeichnung gar wohl verdient. Abgeurtheilt hat man nun allerdings bereits über ihn; aber einer wissenschaftlichen Beurtheilung sieht er immer noch entgegen. Keines von den grundlegenden Werken, die er durch Uebersetzungen zugänglich gemacht hat, ist bisher auf ihr Verhältniss zu den Originalen im Einzelnen geprüft worden. Gesamteindrücke können uns hier nicht fñhren; Vogelperspective ist keine Kritik. Ich war daher sehr erfreut, an der Hand von Landauer's so verdienstlicher Ausgabe¹⁾ des sa'adjanischen Buches: *الأماني والاعتقادات* in die Werkstatt Ibn Tibbons einen sorgfältigeren Blick werfen zu können. Ich werde mich vor Allgemeinheiten hüten, aber so viel darf wohl mit Aussicht auf bleibende Berechtigung gesagt werden, dass sich Ibn Tibbon uns weder als der Pedant und Sprachvergewaltiger darstellt, als der er verschrien wurde, noch als der Classiker, dessen Grösse uns erst das Original offenbart hat. Es werden sich uns Beispiele zeigen, in denen nicht das neckische Spiel der diakritischen Punkte bei der Transcription in hebräische Buchstaben, also die Gestalt der Vorlage den Uebersetzer geñffet hat, sondern das Arabisch ihm ausgegangen ist und Verwechselungen ihm unterlaufen, die nur eine ungenügende Sachkenntniss oder Aufmerksamkeit erklärlich macht. Aber vor allem werden wir erfahren, dass der gedruckte Ibn Tibbon leicht für Vieles unschuldig getadelt werden kann, was den der Handschriften nicht trifft, dass wir also uns erst einen Text seiner Uebersetzung herstellen müssen, ehe wir an das kritische Geschäft herantreten können. Es wird sich uns dann die Uebereinstimmung mit

1) Vgl. Goldsticker ZDMG. 35. 773 ff.

dem Arabischen selbst an Stellen zeigen, an denen wir sonst vergeblich dem Grunde der scheinbaren, in Wahrheit nur verdrukten Abweichungen nachspüren würden. Ebensowenig wie die Verschiedenheit der Vorlage erklären freilich auch die Handschriften alle auffällige Erscheinungen oder gar alle Fehler. Manches werden wir auf Rechnung Ibn Tibbons setzen müssen, ohne dass sein Ruhm gerade erheblich geschmälert würde. Muss es sich doch auch der Olympier Göthe gefallen lassen, von Carducci eines argen Uebersetzungsfehlers in Manzoni's Ode auf Napoleon beichtigt zu werden. Und wer vollends die Art der mittelalterlichen lateinischen Uebersetzungen kennt und da weiss, was selbst einem Meister wie Gerhard von Cremona unterlaufen ist, wird selbst mit einem grösseren Missverständniss Ibn Tibbons nicht allzu hart ins Gericht gehen wollen.

Ibn Tibbons Arbeit und ihren Werth können wir aber nicht bloss am Original, sondern auch, wenn der Ausdruck erlaubt ist, an einem Concurrenzunternehmen messen. Noch ist der Name des Mannes nicht ermittelt, der auf saadjanische Motive gleichsam Variationen geschrieben hat und mit einer Art von Protzenhum die Armuth des hebräischen Idioms durch einen ganz unvermuthbaren Reichtum zu bestreiten sucht. Man hat diese Paraphrase noch nicht genügend gewürdigt und als kritisches Hülfsmittel nicht voll anerkennen wollen. Aber bei genauem Zusehen erkennt man Saadja's Wort fast überall als Kern darin, der freilich bald in einem Brillantfeuerwerk von Phrasen und Synonymen zu Nebel verpufft. Das Werk verdiente, so wie es ist, eine baldige Herausgabe, denn für das Wörterbuch des mittelalterlichen Hebräisch ist es eine Fundgrube ohne Gleichen. Der Autor war aber, was bisher ausschliesslich betont wurde, nicht allein ein Sprachkünstler, sondern ein in der philosophischen Literatur seiner Zeit wohl beleserter Mann. Vielleicht wird man, wenn auf diesen Punkt mehr geachtet werden wird, einmal auch näher und sicherer zu bestimmen vermögen, welches diese seine Zeit gewesen. Zum Belege dafür, wie aus solchen Zeugnissen seiner Gelehrsamkeit auf seine Bekanntschaft mit gewissen Büchern zu schliessen ist, will ich hier zwei Aeusserungen mittheilen, die solch eine gelehrte That des Uebersetzers enthalten. Saadja's Bemerkung über die sinnliche Wahrnehmung p. 10 Z. 8 v. u., bei Ibn Tibbon ed. Slucky p. 8 Z. 13, erweitert und vervollständigt unsere Paraphrase auf Grund philosophischer Belesenheit in folgender Weise: ואמר מדוע [מדע 1.] וחושני כך הוא חוקי ואמיתותו כזוהי שיהיה הדומה כדא והנראה קדום אליו גלוי ולא מסתור ויהיה בינינו שטר מזהך קצוב והאור יהיה כהקטו [כחקקו 1.] מצמצם — המלוטש והדך [Ibn Da'ud] ותרגש ההרגשה האיש ההוא באמיתות קצבוניו ושיתריו ומחקרו ומעוררו [ומעוררו 1.] בלא שום ספק ולא שום צרות כזה חזיא ותשטם המדע בסגל ההרגשה יבחה בינינו העיון וישתדל הביון בתאי הדינש ואחר כך תתקף ההרגשה בכחיתקה על סגולותיה הנמננים בה ותרגש הרגשותיה בשורה העונה ותחדל לה הנראה בלי חילוק וסילוק חילוך יבונה [יבונה 1.] הפועל

ההוא בוד' החוש'. Um nur Einen Beleg anzuführen, so erinnert diese Darstellung, die völlig der mittelalterlich-arabischen Psychologie entlehnt ist, z. B. an Abraham Ibn Daud's *Emuna rama* ed. Weil p. 28 Z. 21 ff. Die Aeusserung Sa'adja's über die prophetische Bedeutung der Träume p. 11 Z. 5 v. u., bei Ibn Tibbon ib. Z. 33 erhält in der Paraphrase folgende Gestalt: אכל האדם שבוים יש כמו שנין הילה עליונות וזמנה ניה מרה הקודש כמו אתר נששים מבוואה. In diesem (b. Berach. 57 b) scheinbar so geringfügigen Zusatze liegt vielleicht ein beachtenswerthes Argument für die Annahme, dass der Uebersetzer Maimonid gelesen und dass ihm an dieser Stelle More II, 36 (Munk p. 283) vorgeschwebt haben dürfte.

Für den Text der Paraphrase habe ich mich nur zweier unvollständiger Copien aus cod. de Rossi 769 — im Besitze S. J. Halberstam's — und cod. Paris 669 bedienen können. Der letztere scheint eine willkürliche Verkürzung, eine Art von zweiter Recension der weitschweifigen zweiten Uebersetzung zu enthalten.

Die Varianten zum Texte Ibn Tibbons verdanke ich der steten Bereitwilligkeit Pietro Perrean's. Sie stammen aus cod. Parma 417 und 83. Als Einleitungsverse erscheinen in beiden Handschriften die folgenden:

נשה אלי אתר חכמות ובינות
נשה אלי אכול מגד תבונות¹⁾
אשר ארז לך שפתי יהדות
בנו שאיל בספר האמונות

Auf dieses, wohl von einem Schreiber, schwerlich vom Autor selber herrührende Gedicht folgen die Worte: ספר האמונות והדעות אשר חבר הגאון רבי סעדיה ז"ל בלשון הערב והעתיקו יהודה בן שאיל הדוד בן חבון טרסון ספרד אל לשון הקודש. Cod. 417, in rabbinischer Schrift, stammt aus dem Jahre 1433, cod. 83, in spanisch-rabbinischer Schrift, soll dem 14. Jahrhundert angehören.

Ein vollständigeres kritisches Material würde wahrscheinlich noch mehr zur Reinigung und Sichtung des Textes beigetragen haben; allein auch das mir vorliegende hat dazu hingereicht, fehlende Zeilen zu ergänzen, eine Reihe von Verstümmelungen zu verbessern und eine ganze Menge kleinerer und grösserer Fehler in unserem Texte des Ibn Tibbon zu verbessern. Wenn sogar Werke der jüdischen religionsphilosophischen Literatur, die gewissermassen unter unseren Augen gedruckt werden, immer noch von Entstellungen starren und der Controle durch die Handschriften nicht entrathen können, was ist da von einem Buche zu erwarten, das seit der editio princeps, die an sich schon ein wahres Nest von Fehlern war, immer nur mehr verderbt und verschlimmbessert wurde.

1) Der zweite Vers lautet in cod. 83: נשה נח לאכול מגד תבונות.

Eine Kritik der ganzen Uebersetzung Ibn Tibbon's unter steter Vergleichung von Saadja's Original und der Paraphrase würde ein Buch erfordern. Ich habe mich im Folgenden auf die Einleitung des *אמונת ודעות* (ed. Slucky, Leipzig 1864) beschränkt, um an einem kleinen Ganzen zu zeigen, zu wie viel kritischen Bemerkungen eine Prüfung der hebräischen Uebersetzung Ibn Tibbon's Veranlassung giebt. Aber selbst auf diesem engen Gebiete hätte sich noch viel mehr hervorheben lassen, wenn ich Alles besprochen hätte, was darin zur Besprechung anregt oder herausfordert. So weit es anging, habe ich mit den Mittheilungen aus der zweiten Uebersetzung nicht gespart, um Interesse und Anerkennung für diese bisher mehr geschmähte als gewürdigte Arbeit zu erwecken. Nicht um die Erläuterung des Textes, sondern allein um die hebräische Uebersetzung handelt es sich in dem Folgenden. Nur wo Ibn Tibbon's Worte auch zu einer sachlichen Bemerkung veranlassen, habe ich dieselbe einfließen lassen. Landauer's in Aussicht stehende Uebersetzung wird vielleicht Veranlassung bieten, auf einzelne Punkte noch zurückzukommen. Der Seitenzahl des Textes Ibn Tibbon's folgend, bemerke ich:

א. 1 Z. 2: אשר לו יאות עין האמת הבוררה = *الحقيق*

بمعنى الحق المبين. Die Uebersetzer sind an der Schwelle gestranzelt. Obzwar weder mit den Bedeutungen: Auge und Quelle für *עין*, noch in Beziehung auf diese mit dem Ausdruck *לו יאות* ein vernünftiger Sinn sich „ermitteln lässt“, so hat man doch nur diese und nicht auch die etwas ferner liegende Möglichkeit berücksichtigt, dass *עין* auch Wesen bedeuten könne. Vgl. Baer's Siddur zur Gebetstelle: *מִקֵּין הַבְּרִיכוֹת*. Obzwar nun die HSS. in Parma *עין* lesen, so scheint mir doch, wenn schon an *עין* gerüttelt werden soll, nach der Analogie des Anfangs in Bachja's *חובות הלבבות* das Richtige: *עין*. Gott, dem das Wesen der lautereren Wahrheit zukommt, so hat Ibn Tibbon den Text Saadja's verstanden. Vgl. übrigens meine Bemerkung im Jüd. Literaturblatt 1878 p. 65.

ib. Z. 9 *حتى اثبتوها* = *עד שקיימו אותה*. Wie der Text uns vorliegt, müsste man annehmen, dass *אותה* auf *بعضها* in *يعتبرها* sich beziehe und diesen „Theil der Zweifel“ durch den Sing. masc. bezeichne. Die HSS. bieten jedoch das allein richtige: *אותם*.

ib. Z. 13 *من أصول الدلائل والحجج* = *משדשי הראיות וההבנים*. Ibn Tibbon hat den Sing. *הבנים* wohl mit Rücksicht auf die Bedeutung des Plurals = Accente absichtlich gewählt. Die zweite Uebersetzung hat: *וטען הקצרים* = *Argumenta*. So muss man nach unserem Texte urtheilen. Erinert man sich aber, dass *حجج* bei Ibn Tibbon gewöhnlich *טענה* heisst, und hier keinerlei Ver-

durch vorhandene Termini eingeengte Sprache Jehuda Ibn Tibbons, da hier jeder Spätere sicher בודקו setzet hätte.

ib. Z. 33: אל הדבר הזה = الى التصديق بهذا القول. Ibn Tibbon hatte in seiner Vorlage nur: الى هذا القول. Es scheint mir, dass die Leseart von M. التصديق in den Text aufnehmen war, da die zweite Uebersetzung darauf hinweist: ובמבוא ארבעה דברים הקדמתי זאת האמירה ואמתי אילו הענינים בראש זה הספר.

ib. Z. 35: ופיה יקול הנביא = וכן אשר הנביא Z. 37 und p. 3 Z. 10. So unscheinbar diese Abweichung ist, so wird doch keinem Aufmerksamen die ärgerliche Schwierigkeit entgehen, die durch das: „so meint es der Prophet“ der Uebersetzung schlecht genug bemäntelt ist. In der That lesen die HSS. allein richtig: וכל כיצא בזה אשר הנביא. Die zweite Uebersetzung hat: וכל כיצא בזה אשר הנביא.

p. 3 Z. 1: Hier war Ibn Tibbons Vorlage fehlerhaft. Für die Worte: וכל כיצא בזה אשר הנביא fehlt der arab. Text. Die zweite Uebersetzung beweist jedoch in ihrer Art, dass die Ausgabe das Richtige enthält: יש מהן קצת שהם מאמינים בשוא וספק. ושמואל על אורה לא נמנהה.

ib. Z. 2: ותארכ המסות = وتارك المستوى. Für البور eine LA. الحرام, wie Wolf ZDMG. 1878 p. 695 angiebt, kennt die Edition nicht. Ibn Tibbon schrieb unzweifelhaft והסוד oder הסוד, wie schon Hakameel IV, 413 besprochen ist. Ich finde die Anwendung des Wortes שר (Hiob 15, 31) auch bei Ibn Gabirol in einer nach den HSS. zu berichtigenden Stelle seiner Asharoth.

ib. Z. 5: והענין הזה = انتقل für הענין. Man könnte an die durch den terminologischen Gebrauch des Verbums noch unbeirrte Sprache Ibn Tibbons und an die verwandte Bedeutung Gen. 12, 8; 26, 22 denken; das Wahre enthalten jedoch die HSS., die an beiden Stellen הענין bieten. Die zweite Uebersetzung hat: הענין.

ib. Z. 21: ומעמי אלהי מעורף = וגם מה שאני מחזירה. Es ist also mit dem HSS. גם מה zu lesen. Der Satz gehört zum vorigen, dem gemäss auch die Uebersetzungen zu berichtigen sind. Hieraus geht aber auch hervor, dass im arab. Texte p. 3 n. 3 فاستلم die falsche Lesart aufgenommen erscheint. Das ف ist durch Nichts vermittelt. Auch ist die Bitte an Gott bereits auf der ersten Seite erledigt. Sowohl Ibn Tibbons: ומעמי אלהי מעורף als die zweite Uebersetzung: וגם מה שאני מחזירה beweisen, dass allein:

ومع ذلك فلم آيس من ان

Z. 29: $\text{חַרְף מְשַׁלָּל} = \text{טַלָּה טַסֹּפֶקֶת}$. Ibn Tibbon hätte statt טַלָּה übersetzen müssen: אֵיךְ . Den umgekehrten Fehler hat wohl der Uebersetzer von Ibn Balam's $\text{אֵיזוֹת וְזִמְנִיּוֹת}$ begangen, der wahrscheinlich für חַרְף Partikeln אֵיזוֹת setzte. Vgl. Orient 1846 p. 454 und Geiger's Wissenschaftliche Zeitschrift V, 408 n. 1. Vielleicht hat Ibn Tibbon hier die Andeutung verwischt, dass Sa'dja in arabischer Schrift sein Buch geschrieben, da nur durch das neckische Spiel der diakritischen Punkte Undeutlichkeit und Verwirrung erzeugt wird. Vgl. über diesen Punkt meine Attributenlehre p. 89 n. 150 Wolff's Missverständnis ZDMG. 32, 696 hat Bloch Nachträge p. I irreführt. صَرَف dürfte wohl auch nur von Buchstaben gesagt werden können.

ib. Z. 30: $\text{מָה שֶׁלֹּא נִדְרָךְ לוֹ} = \text{مَا لَمْ يَنْصَحْ لَهُ}$. Man könnte daran denken, dass Ibn Tibbon etwa يَقَع = יָקַם vor sich hatte.

Z. 31: $\text{מִצִּיאִים} = \text{يَجِدُونَ}$. Es ist also טוֹצִיאִים zu lesen. Für $\text{אֲנֹשֵׁי הַקְרִיבָה}$ lesen die HSS.: $\text{אֲנֹשֵׁי הַקְרִיבָה}$.

Z. 36: $\text{כּוֹנֵנֹתוֹ} = \text{نَحْوُ قَصْدِي}$. Es ist sonach mit den HSS. zu lesen: כּוֹנֵנֹתוֹ . Statt der drei Synonyma: $\text{التَّعَصُّبُ وَالتَّجَافُفُ}$ hat Ibn Tibbon nur zwei: $\text{הַתְּאֵנָה וְהַתְּרִבּוּב}$, wofür II. setzt: $\text{הַתְּרִבּוּס וְהַתְּפִיחַ}$.

Z. 41: $\text{וַיְחִיֶּיךָ הַמְּתַקֵּשׁ הַמְּתַנָּה} = \text{وَاسْتَحَا الْمَعَالِدَ الْمَكَام}$. Die HSS. lesen: $\text{וַיְחִיֶּיךָ הַמְּתַקֵּשׁ הַמְּתַנָּה}$. Die zweite Uebersetzung bietet die folgende Paraphrase: $\text{וְהַמְּתַקֵּשׁ בְּשׂוֹא וּכְזָב יִהְיֶה נוֹטֵם אֶל צַד הַצֶּדֶק וְהַמְּתַנָּה וְהַמְּתַקֵּשׁ בְּהַבֵּל יִהְיֶה שׂוֹקֵטִים אֶל הַתּוֹרָה וְהַתּוֹרָה וּבִשׁוּר וְהַבְלָמוֹ הַשּׁוֹטֵטִים וְהַתּוֹשִׁיִּים}$.

ib. muss es nach dem Arabischen und der II. Uebersetzung richtig heissen: $\text{הַצִּדִּיקִים וְהַיְשִׁירִים}$.

p. 4 Z. 2. Hier fehlt die Uebersetzung von: $\text{مِثْلَ طَوَائِفِهِمْ}$, welche II. wiedergibt: $\text{וַיְהִי סְתוּרָה הַטְּבִיִּים כְּגִלּוֹת וְחֹכֶם כְּבָרִם}$.

ib. Z. 14: $\text{בְּחֹלֶק הַבְּרִיאָה} = \text{بِزْمِ الْخَلْقِ}$. Der Fehler בְּחֹלֶק , den schon Bloch p. 13 n. 2 in בְּחֹק berichtigt hat, erklärt sich aus der *scriptio plena*: בְּחֹק für בְּחֹק . überetzt Ibn Tibbon auch sonst, z. B. p. 5 Z. 32. Die Worte לֹטֵן וְזִמְנִין bei Bloch ib. n. 2 in der zweiten Uebersetzung verbessere ich gegen die HSS. in: לֹטֵן וְזִמְנִין Zeit und Raum. Vgl. ib. $\text{אֵין כֵּל בְּרִיָּה}$ $\text{יִסְלַח לַעֲשׂוֹת מַעַשׁ בְּלֹא עֵץ וְטוֹלֵן}$.

lichen Ausdrucks hat die Verschlimmbesserung oder den Lesefehler hervorgerufen; das **לִי** der von Ibn Tibbon angewendeten direkten Rede musste ausfallen.

ib. Z. 31: **בֵּל חֵיִל אוֹ סִבְיָה = סְכֻלוֹת וְקוֹצוֹ וְצִלּוֹת בָּהֶם**. אבל סְכֻלוֹ וְאִזְלוֹת וְקִסְטוֹת הֵם הַצִּלּוֹת בְּשׁוֹחֹת II. **אוֹכֵחַ פִּיבָה**. **עֲשׂוֹת וְדִרְוִיבוֹת בְּחִבְלֵי הַטּוֹלֶם**. Die HSS. bieten nur das fehlende **אך** vor **סְכֻלוֹת**, den Fehler, der in **וְצִלּוֹת** stecken muss, heben sie nicht. Dem arab. Wortlaute nach fehlt: **יִצְלִיֹת**, das jedoch graphisch für **יִצְלִיֹת** sich wenig empfiehlt. Für **קוֹצוֹ** hat II. **וְקִסְטוֹת**, etwa Unruhe, Uebersetzung. Mit den Bedeutungen von **קוֹצוֹ** spielt Mose b. Esra im Tarschisch s. **הַמֶּלֶךְ הַזֶּה** 1852 f. 241 d.

ib. Z. 32: **בְּהַחֲלָקוֹת הַסִּפּוֹת = بَرَفِ الشَّيْبَةِ**. Ibn Tibbon's hebräisch transcribirt Vorlage stammt also doch ursprünglich aus einem Original mit arabischen Charakteren, da nur dadurch die Verwechslung von **بَرَفِ** und **بَرَفِ** erklärlich wird. Die II. Uebersetzung hat diese Stelle nicht verstanden und durch eine Phrase ersetzt: **וְגַם אִי אֶסְדֵּר שִׁיחָה זֶה הַנָּאִי מְטַמֵּא צוּרָתוֹ יִתְבַּרַךְ שֵׁנוֹ**: **כִּי לְהוֹיֵט טָמֹת הַחַיִּיִּם בְּלִבּוֹת הַיְצוּרִים**.

ib. Z. 33: **בְּעֲצָנוֹ = عَلِي رَبِّهٖ**. Sollte Ibn Tibbon angenommen haben, man werde aus dem Vorhergehenden für **בְּעֲצָנוֹ** die Bedeutung: Gott supponiren oder liegt ein Missverständniss in Folge eines Fehlers vor?

p. 6 Z. 7: **בְּהַחֲלָקוֹת הַסִּפּוֹת = مَا الْاِعْتِقَادُ**. Obwohl beide Uebersetzungen **אֶסְדֵּר** wählen, so ist doch hier nicht vom Glauben in unserem Sinne die Rede und daher meine Attributenlehre p. 369 n. 9 zu berichtigen. Vgl. übrigens über diese Definition Hamagid 1878 p. 415, 424.

ib. Z. 10. Dem Verse aus Prov. 10, 14 fehlt bei Ibn Tibbon der Schluss oder dessen Andeutung durch **וְגַם**, wie es in II. heisst. Saadja's vortreffliche Deutung tritt erst durch die volle Antithese hervor: Die Weisen speichern Ansichten auf, die sie zur Zeit fertig finden und nur hervorzuholen brauchen, dem Munde des Thoren steht Verlegenheit bevor.

ib. Z. 17: **וְגַם חֲכָמִים בִּינָה = رَمَعَ حِكْمَتَهُ فَيُؤَيِّتُ**. Ibn Tibbon's ängstliches Nachbilden der Wortfolge hat hier seine Uebersetzer irregeführt. **בִּינָה** beginnt einen neuen Satz und **וְגַם** gehört zum Vorhergehenden.

ib. Z. 34: **בְּהַחֲלָקוֹת הַסִּפּוֹת = الْمُتَقَنِّينَ**. Ibn Tibbon hat mit dieser Umschreibung genau den Sinn des Originals

getroffen: „Andere hielten sich in Jugendübermuth gegen Stock- und Geißelhiebe ab“. Bloch p. 21 übersetzt: die ihre Jünglingskraft preisgeben und denkt in n. 1 an Selbstcastration. Ein unglückseliger Fehler in seiner Copie der II. Uebersetzung hat ihn zu dieser Barberei veranlasst. Er druckt: **ומזרזים לפוצאים** ומזרזים, es ist jedoch zu lesen: **ומזרזין לפתאים במדות**.

p. 7 Z. 10: **מה יקום فی عقل الانسان** = **הוא אשר יעלה בשכל**. **אשר יסורנו האדם בעצמו בלי אמצעות חושים ולא שיחוק**. II. **تفكر**. Während die zweite Uebersetzung also commentirt, sehen wir es bei Ibn Tibbon fehlen; die HSS. lesen jedoch richtig: **בשכל בלבד**.

ib. Z. 15: **وجدنا من الناس كثيرين** = **מצאנו בני אדם**. II.: **ונם יש הרבה אנשים שהם כזרים**. Das Wort stand auch bei Ibn Tibbon; die HSS. haben es erhalten: **הרבה בני אדם**.

ib. Z. 23: **عذرا العلم**. II.: **המחלישים באלו**. **החכמות**. Obzwar במדה deutlich das fem. **הזאת** forderte, übersetzen doch Fürst p. 23 „diese Erkenntnisse weisen“ und Bloch p. 23 „die eine Weise“. Es ist natürlich **במדה** zu lesen.

ib.: **וכל אחד מהם שלא בדעה חברו**. Hierfür fehlt die Vorlage im Original. Vielleicht ist durch ein Homoioteleuton von **فكل** dieses Stück ausgefallen. Aus II. ist Nichts zu beweisen.

ib. Z. 28: **بالثلاث** = **בשלוש ראיות**. Da auch II.: **בשלוש** übersetzt, so scheint im Arabischen ein Wort zu fehlen.

ib. Z. 33: **الحواش في باب = המוחשים המורחקים מן העצבים**. **חמש הרגשות**. Die zweite Uebersetzung hat richtig: **נטייה عن الاوثان**. Sie giebt auch die arabische Phrase treuer wieder: **חוששים** = **בעת שבקש להרחיקם מן הצלמים והבעלים**.

ib. Z. 36: **التخفيف والتخفيف** = **הקל והכבד**. Da auch II. hat: **ובזו היכולת יד האדם ויכיר בין קל לכבד**, so wird wohl die Lesart von M. **التخفيف والتخفيف** vorzuziehen sein.

ib. Z. 37: **ولا يمنع الخفة** = **אז שלא ימנעו לקלותו**. Da auch II. übersetzt: **וחקל הוא ממש אשר לא ימנע המורד מנידתו**, **מקלותו**, so wird wohl mit M. zu lesen sein: **לחפץ**. Für **לכבודו** ist es wohl richtiger mit den HSS. **לכבוד** zu lesen, da Ibn Tibbon **כבוד** anwendet.

ib.: **وذلك ان قوما** = **וזה שהאנשים**. Diese Worte sowohl

wie die ganze folgende Stelle scheint mir die II. Uebersetzung sinngemässer wiedergegeben zu haben: וְלֹא עָרַךְ אֶלֶּם שְׂאֵחֵרִים שֶׁנֶּחֱדָה שְׂשִׁית וְקָטָן כִּי בֹהַב (I) וְהַחֲנֻשָּׁת יוֹרֵד בֵּין הָקָל לְכִבֵּד וְתַעֲזֹב בְּדָבָר מִשְׁנֵי כִי בַּחֲדָר וְזֹרֵעַ הַחֲזִית מִן הַמִּזֵּד וְיַבְחֲחֵל הַחֲזִית מִן הַמִּזֵּד יִיזָרֵעַ הַכֶּבֶד וּבִקְלֹת הַחֲזִית וְיַמְדִּיר הַחֲזִית הָקָל [יִזְכָּר I]. In keinem Falle ist aus II. ein Anhaltspunkt für die falsche I.A. بَحْوَاس [בחוסי] zu gewinnen, die Ibn Tibbon irreführt hat. Darnach sind die Uebersetzungen zu berichtigen. Zur Sache vgl. Abraham Ibn Da'ud's Emuna rama p. 27 Z. 18.

p. 8 Z. 1: וְכַאֲשֶׁר אָמַר = ثُمَّ حَقَّقَ. Bloch p. 24 n. 1

hat sich offenbar durch die Weitschweifigkeit von II. zur Annahme einer Lücke verleiten lassen. Es fehlt Nichts; man braucht bloss richtig mit den HSS. וְאָחֵר כֵּן אָמַר zu lesen.

ib. Z. 20: הַמֵּים יִתֵּר עֲנוּקִים שִׁיעוּרָם. الماء اعمق مقدارا

Wer hier bei Ibn Tibbon eine plumpe Nachahmung der arabischen Construction vermuthete, der thäte ihm Unrecht; es muss nach den HSS. richtig בְּשִׁיעוּרָם heissen. Ib. Z. 26 lesen die HSS. וְהִיבֹו הַיּוֹם הַחֹלֶסֶת und Z. 27: הַיּוֹם הַחֹלֶסֶת.

ib. Z. 28: בַּעֲלָטָה = חֲסֵדָה, תַּחֲרִינָה = יִשְׁטָר. Die II. Uebersetzung

hat ebenfalls durchweg 1 p. pl.: כִּשְׁנוֹהָר מִן הַסְּפִיקוֹת וְהַחֲזִיתִים. כִּשְׁנוֹהָר מִן הַסְּפִיקוֹת וְהַחֲזִיתִים. Es ist also auch bei Ibn Tibbon zu lesen: נִשְׁטָר, נִיֵּשׁ, נִשְׁטָר.

ib. Z. 30: הַחֲזִיתִים = الخيموس = χίμος. II: הַחֲזִיתִים וְהַחֲזִיתִים

So führt auch Ibn Sina den Ursprung der verworrenen Träume darauf zurück: لو غلبت على المواجه إحدى. الحيرة على شيوخه العالم. (Schahrastani 427). Auch Ibn Esra gebraucht: מַסְכָּה.

ib. Z. 33: لَمَعَا مَا عَلَوِيَّةَ = רָמַד מִמֶּנּוּ עֲלִיּוֹתֵי. Die II. Uebersetzung

hat ebenso das Richtige erhalten: שֶׁנֶּחֱדָה שְׂשִׁית וְקָטָן כִּי בֹהַב (I) וְהַחֲנֻשָּׁת יוֹרֵד בֵּין הָקָל לְכִבֵּד וְתַעֲזֹב בְּדָבָר מִשְׁנֵי כִי בַּחֲדָר וְזֹרֵעַ הַחֲזִית מִן הַמִּזֵּד וְיַבְחֲחֵל הַחֲזִית מִן הַמִּזֵּד יִיזָרֵעַ הַכֶּבֶד וּבִקְלֹת הַחֲזִית וְיַמְדִּיר הַחֲזִית הָקָל [יִזְכָּר I]. Vgl. Ta'rifat s. v. اللوامع. Maimóni vergleicht auch in der Einleitung zum Führer (Guide p. 11) die prophetische Erleuchtung dem Blitz: كَمَنْ يَبْرِقُ عَلَيْهِ الْبَرْقُ, was Ibn Sina nennt البرق الخاطف (Schahrastani 427; Haarbrücker II. 330). Den Ausdruck הנשול הנש vgl. bei Hillel von Verona (ed. Halberstam) p. 15.

ib. Z. 35: כַּאֲשֶׁר יִשְׁנֶה חֲשֵׁנוּ בְּדַבְרֵים אֲחֵרִים עַד. إذ أُخْرِجَ = כַּאֲשֶׁר יִשְׁנֶה חֲשֵׁנוּ בְּדַבְרֵים אֲחֵרִים עַד

חסְנָא [סֵיבַּ מַּא וְתַחֲפָקֶה וְכֵן לִלְכֵּי הַשֵּׁי] לֹא יִתְבַּיֵּת בִּי תַּפְסָנָא
 אֶעֱתִידָא אֶלָּא בְּעִתְדָא אִשְׁיָא אַחֵר מִעַד. Hier fehlt also bei Ibn
 Tibbon ein ganzes Stück. Das hat die Uebersetzer nicht ab-
 gehalten, Saadja die Ungereimtheit sagen zu lassen, dass wir Alles,
 was unsere Sinne zugleich sehen, erst in Folge logischer Noth-
 wendigkeit glauben. Dass Ibn Tibbon's Text nicht etwa die
 Lücke zeigte, liess schon das verwaiste כֵּן vermuthen. Die HSS.
 bieten das Richtige: כִּאֲשֶׁר יִשְׁיֵן חוֹשֵׁנוּ דְּבַר מִהֲדַבְרִים וַיִּתְאַמֵּת
 אֶצְלָנוּ וְהַדְבָּר הַהוּא לֹא תַתְקִיִּים אֶצְלָנוּ אִמְתַּחֲתוּ עַד
 אֶצְלָנוּ. Auch die II. Uebersetzung sichert das
 ausgefallene Stück: כִּיִּן שִׁירְגִישׁ חוֹשֵׁנוּ כְּדִבֵּר וַיִּבִּין אִתּוֹ כִּרְאִי:
 כִּאֲמִיתָתוֹ וּבְחִילָכְתּוֹ וְלֹא יִדְוֶת הַדְבָּר הַהוּא מִחוּרָד לְמַחֲשַׁבְתּוֹ וְשִׁבְלָנוּ
 בְּאֵתָהּ וּבִיּוֹשֶׁר אֲלֵא ב[ב.] קִיבּוּל דְּבָרִים אַחֲרִים וּבְצִידוֹק [צִידוֹק]
 אֲמִינֻת אַחֲרֹת הַנִּכְלָלִים בִּי וְהַנִּשְׁפָּלִים לוֹ וְהַנִּשְׁמָחִים עִמּוֹ.

ib. Z. 37: וְרַבְמָא = ואֲשֶׁר. II. besser: פַּעֲמִים. Ich habe für
 וְרַבְמָא auch die Uebersetzung יֵאָשֶׁר וְזֶה עַל הַרִיב gefunden, wodurch
 Emma rama p. 56 Z. 21 allein erklärbar wird.

ib. Z. 39: אִינַּא דְּחֵאֵב = כְּשֶׁאֲנַחֲנוּ רִיאִים עֲשֵׂן שְׁנֵאֲמִין
 [וְלֹא נִרְאִי הָאֵשׁ אֲנִי תוֹלֵד עִנְיָא זֶלִי דְּחֵאֵב] פּוֹאֲבִיב אִין נִעְתִּיד
 Man sieht auf den ersten Blick, dass hier ein Stück fehlt, dessen
 Ausfall durch das Homoioteleuton דְּחֵאֵב veranlasst sein könnte.
 Allein wo bleibt die Uebersetzung von פּוֹאֲבִיב? In der That lesen
 die HSS. richtig: עֲשֵׂן אֲנַחֲנוּ חֵיבִים שְׁנֵאֲמִין.

p. 9 Z. 1: מִאֲחֲרֵי הַפְּרָגוֹר ist Zusatz eines im Talmud be-
 lesenen Copisten.

ib. Z. 4: אֲכִימָן מְגִשְׁמָא = כִּדְל דִּי מוֹנֶס. Ibn Tibbon
 hat zu wörtlich übersetzt, allein an der Uebersetzung: „eines leben-
 digen Körpers“ (Bloch p. 28) ist er unschuldig. II. umschreibt:
 מְגִשְׁמָא אִתּוּ מְשַׁמְשָׁתוּ בְּזֵיטָא אִיכְלִים בְּמִדָּה אַחַת וּבְצִידָה אַחַת
 וְבִעַת פְּלִיטָתָם וְזֵאִין אִתּוּהָ בְּמִדָּה אַחַת וּבְצִידָה חֲלוּשָׁה.

ib. Z. 21: תִּרְיָא מְדַאֲחֵל = יִדְאָה אֲתָם לֵנוּ וּכְנִסִּים בְּצִידָה
 שְׁכֵל בִּי שְׁכֵל ist unverständlich, da es sich auf Nichts
 beziehen lässt. Ibn Tibbon mag das erste שְׁכֵל nicht gehabt
 und fälschlich eine Participialform angenommen haben. Richtig II.:
 וְזֶה טַבָּאִים אִיךְ יִכְנֵס תִּיר לְחֹךְ תִּיר וְכִיצֵד יִתְחַבֵּר נְבוּל לְנְבוּל
 וְיִסְתַּבֵּר עֲמֻל עַל עֲמֻל.

ib. Z. 24: וְהַמִּסְתֵּם הַמִּסְתֵּם הַמִּסְתֵּם = וְהַמִּסְתֵּם הַמִּסְתֵּם. Hier ist von den Verhältnissen der Figuren zu einander, dem Zusammenfallen, der Berührung und der Interferenz die Rede. וְהַמִּסְתֵּם muss demnach ein Fehler sein, der vielleicht durch ein aus וְהַמִּסְתֵּם verschriebenes — וְהַמִּסְתֵּם hervorgerufen sein mag. II. paraphrasirt, lässt aber doch das Richtige erkennen: וְהַמִּסְתֵּם הַמִּסְתֵּם הַמִּסְתֵּם הַמִּסְתֵּם הַמִּסְתֵּם הַמִּסְתֵּם הַמִּסְתֵּם הַמִּסְתֵּם הַמִּסְתֵּם הַמִּסְתֵּם. Eine Parallele zwischen dieser Stelle und der Mischna der Masse ist nicht vorhanden (Hebr. Bibliographie V, 109 n. 6); vgl. dagegen ib. XXI, 86.

ib. Z. 25: *beqarow non niphaw qarow non* = وما عن اقتسام يستحيل. Ibn Tibbon hat hier ein offenes Missverständniß dieser allerdings auch in der Logik verwendeten Termini begangen. Nicht von richtig und unrichtig, sondern von krumm und gerade ist hier die Rede. Aus II. ist hier Nichts zu ersehen; die Paraphrase ist allzu frei.

ib. Z. 27: טַרְטֵרָה טַרְטֵרָה = טַרְטֵרָה. Die zweite
Üebersetzung hat richtig: בִּי לִירֵד הַטֶּשֶׁת יִרְדָּה. Der Fehler bei
Ibn Tibbon erklärt sich wohl aus einem falschen ד' für ה' in
seiner Vorlage.

[illegible]

ib. Z. 35: או צור לא יבא — מחלק אישי מוטר. Die zweite Uebersetzung hat: וזה קטנים מחלקים מאת גבורה מוטר חזקת, also nicht „genau ebenso“ wie das Original (Bloch Nachträge p. II), sondern ebenso wie Ibn Tibbon, in dessen Texte וז' zu מוטר geworden war.

p. 10 Z. 2: $\text{אם היסודות הן יחידים} = \text{אם לא המעקל}$. II: $\text{אם הייתה ממשלה אחת} = \text{אם הייתה ממשלה אחת}$. Es ist demnach, besonders wenn man p. 9 Z. 32: עצמן berücksichtigt, der Fehler יחידים bei Thn Tibbon in עצמן zu verbessern.

ib. Z. 6: $\text{שָׁמַר} = \text{שמר}$. Die Form beweist die Anfängerschaft; noch scheint nicht שָׁמַר ständiger Terminus für den Schluss

zu sein. הקשה bewaist auch, dass Ibn Tibbon das Wort von קש ableitete, wie auch Steinschneider Al-Farabi p. 27 n. 22 will. Die zweite Uebersetzung hat קשיון, also vom Stamme קשה.

ib. Z. 7: *עלי אעظم الحسوسين* = בגבול שבשני המוחשים.

II.: *שני אחר אי עולה אחת מדקום ונישאים טמה שחשב ויחזירם*. כל מה שהקיש כבר יראי שניסלס הדבר המושג וחפש הדבר הגדול. Es ist mit den HSS. auch bei Ibn Tibbon zu lesen: בגדול, wie schon Hamagid XXII, 422 richtig vermuthet wurde.

ib. Z. 9: *وهو موشך זכ[ל]זל*. II.: *وسيلان* = מהחוכי. Es ist somit ודחוכי zu lesen.

ib. Z. 22: *امس [لثلا يصفه بالعجز] فدخلوا* = אחמול בכנס.

II. lässt das fehlende Stück trotz der veränderten Fassung des Gedankens erkennen: *כדבריו האמתיים כי ויצר הכל חלש בשביל שאינו*. מחזיר את אמש ואחמול בני שדיו וכבריהם. Die HSS. haben das Stück aber auch bei Ibn Tibbon erhalten: *אחמול [שלא יחזירי] בכנס*.

ib. Z. 23 ist nach dem Arabischen und auch aus sachlichen Gründen in *הראשון השני* zu ändern. Der Satz fehlt in der II. Uebersetzung.

ib. Z. 27: *קצתו מחליף קצתו*. II.: *קצתו קצתו* = *يعضد بعضا*. Es fehlt durch Wortgleichheit: *את קצתו*.

ib. Z. 29: *خرجت لنا الحقيقة عجيبة* = *הצא לנו האמת*. Nach den HSS. ist das Wort *הברורה* [I. *ברורה*] zu ergänzen.

ib. Z. 30: *فاذا انجرت* = *וכאשר יבחן במבחן ויסקל במאזנים*. *يبحثها وتقسم بميزانها*. Die richtige Uebersetzung haben die HSS. überliefert; Ibn Tibbon schrieb: *וכאשר יבחן במבחנה וי[ס]קל*. בס[א]זניה.

ib. Z. 31: *وكذلك نستعملها*. *וכן נשתמש*. Es ist demnach zu lesen *וכך*.

ib. Z. 34: *وتخبرف* = *ודקדוקים*. Es ist also ודקדוקים zu lesen. Die zweite Uebersetzung paraphrasirt die Stelle.

ib. Z. 36: *يوذی الى* = *טביא הכפירה וטביא האפיקורסות*. *الكفر ويخرج الى الردف*. Die Ungenauigkeit und Plumpheit der Uebersetzung schwindet durch die richtige LA. der HSS.: *טביא*. אל הכפירה וטביא אל האפיקורסות.

ib. Z. 89: *עני בעס עולאמ אמתא = על זמי הארץ שבעירי*.

Hier ist bei Ibn Tibbon ein alter Lesefehler zu berichtigen: * und * können in den HSS. leicht statt *z* gelesen werden; so ward aus *שבעירי* das falsche *שבעירי*. Mit Unrecht meint daher Sachs, die religiöse Poesie p. 229 n. 1, dass Saadja hier einen arabischen Volksglauben „verspottete“. Dass diese Vorstellung altjüdisch sei, beweist Zunz, Ges. Schriften III, 243 n. 2. Ihr Vorkommen bei den Arabern s. bei Dieterici, Propädeutik der Araber p. 72.

p. 11 Z. 2: *מני למ תנחם נאמא = ולא ישחט גמלו*. Die richtige L.A. haben die HSS. erhalten; Ibn Tibbon schrieb *לא יח[ר]*. Die zweite Uebersetzung hat: *כל מי שלא נחרד ויחשש גמלו*.

ib. Z. 3: *חשר וחור רחל = יביאנה ליום הדין רגלו*. Es ist mit den HSS. nach Ex. 12, 37 zu lesen: *רגלו*. Die zweite Uebersetzung verdeutlicht dieselbe Form durch einen Zusatz: *יבנה לנו סדן רגלי*. P. 65 hat aus Abulfarag die Stelle: *من نحررت نأفقه على قبره حشر وأكبا ومن لا يفعل ذلك حشر مشيا*. Vgl. Schahrastani, deutsch von Haarbrücker II, 348 und Tylor, die Anfänge der Cultur I, 466 n. 4.

ib. Z. 3: *מנא ינחם ענה = נמנא שראוי לשחוק עלי*. II.: *וכדושה לאלה ההחולות*. Wie schon die Construction den Uebersetzern hätte zeigen können, ist mit den HSS. *לשחוק* zu lesen.

ib. Z. 4: *في أوائل الزمان = בתחלת הזמן*. Nach den HSS. ist richtig: *בתחלות* zu lesen. Ebenso dürfte *ותחלות* in *ותחלות הזמן* zu ändern sein.

ib. Z. 5: *תחזי* liest auch Mose Tachau (Ozar Nechmad III, 71). Vgl. Magazin für die Wiss. des Judenthums IX, 27 n. 1.

ib. Z. 7: *قد أمرنا به = כבר צוה בו*. II.: *צונו*. Es ist jedoch auch bei Ibn Tibbon mit den HSS. zu lesen: *צונו*.

ib. Z. 11: *أقوال واسعة = מאמרים נרחבים*. Die HSS. lesen: *רחבים*.

ib. Z. 12: *من رأى نفسه = בעדה עצמו*. Die HSS. richtig: *ברדה*.

ib. Z. 26: *وعو الخائف ابتدأ = והוא המורא את התחלתם*. Dies scheint ein Missverständniss Ibn Tibbon's zu sein. Die zweite Uebersetzung hat richtig: *והוא ותעלה זכרו בראם וחידושם*.

ib. Z. 37: *ويريد به من الكلام = ורוצה בן הדברים*. Die HSS.: *ורוצה בו*.

ib. Z. 38: $\text{וְלַחֲכִים בְּזִתְיָהּ}$ = $\text{וְנָךְ הַטְעִיחַ עֲצָמָם}$. II.: נָךְ .
ראיתם. Es ist somit bei Ibn Tibbon offenbar וְנָךְ הַטְעִיחַ zu lesen.

p. 12 Z. 2: Sowohl das Original als auch die zweite Uebersetzung haben übereinstimmend den hier allein passenden, weil im Vorhergehenden erklärten Vers Jes. 41, 22 statt 42, 9.

ib. Z. 3: יְהוָה אֱלֹהֵינוּ = $\text{יֵשׁוּעַ בֶּן אֱלִי}$. II.: יְהוָה אֱלֹהֵינוּ .
Es ist bei Ibn Tibbon unzweifelhaft: $\text{יֵשׁוּעַ בֶּן אֱלִי}$ zu lesen.

ib. Z. 4: $\text{הַאֲמִירָה הַנִּרְאִיתָ}$ = الآيات المعجزة . Die HSS. bieten:
 $\text{הַאֲמִירָה הַנִּרְאִיתָ}$. Ob vielleicht: הַנִּרְאִיתָ zu lesen ist? II.: $\text{אֵת נִסֵּיוֹן וְאֵת}$
 $\text{אֲמוּנָתוֹ וְנִסֵּיוֹנוֹ וְעֲדוּתוֹ הַנִּרְאִים וְהַנִּרְאִים}$.

ib. Z. 9: $\text{הִיא אֵלֶּה הַפִּילִסּוֹפִים}$ = $\text{הִיא אֵלֶּה הַפִּילִסּוֹפִים}$. II.: הִיא אֵלֶּה ist demnach in אֵלֶּה zu verändern, war doch von Philosophen noch gar nicht die Rede.

Z. 11: Hier fehlen bei Ibn Tibbon einige Worte. Vor allem ist wohl: $\text{וְלֹא יִתֵּן שִׁדְּדוֹ}$ zu lesen. Nach $\text{עַל הַעֲנִיךָ הַזֶּה}$ fehlt die Uebersetzung von אֲנִי יִכְלִימוֹ , die in II. erhalten ist: אֲנִי שָׁמַע
 $\text{אֲמוּנָתוֹ הַנִּרְאִיתָ אֲלֵינוּ שָׁמַע שְׂקָרָא הִיא שָׁמַע כֹּזֵב}$.

ib. Z. 25: וְיִדְעֻכֶּם = וְיִדְעֻכֶּם . Ibn Tibbon schrieb nach den Hss.: וְיִדְעֻכֶּם .

ib. Z. 26: Eine wahre Brandung von Missverständnissen überflutet diese Stelle. Selbst Bloch, der p. 39 n. 1 richtig den Ausfall von וְיִדְעֻכֶּם bemerkt, hat doch und seltsamer Weise auch וְיִדְעֻכֶּם zu וְיִדְעֻכֶּם bezogen. וְיִדְעֻכֶּם und וְיִדְעֻכֶּם gehören zusammen und stehen dem Ausdrucke וְיִדְעֻכֶּם gegenüber. Es liegt hier einfach der Schluss des p. 11 Z. 19 mit denselben Worten Begonnenen vor. וְיִדְעֻכֶּם gehört zum Folgenden = $\text{وَالضَّرُورَةُ يَتَمَلَّ}$; es ist natürlich וְיִדְעֻכֶּם zu lesen. וְיִדְעֻכֶּם heisst ebensowenig wie وְיִדְעֻכֶּם Folgerung, wie Bloch übersetzen zu dürfen glaubte. Wohl hat auch II.: וְיִדְעֻכֶּם , allein für die Annahme, Ibn Tibbon hätte bereits das Missverständniß seiner Uebersetzer begangen, liegt darin kein Anhaltspunkt, da وَالضَّرُورَةُ in II. überhaupt nicht übersetzt erscheint. Vor וְיִדְעֻכֶּם Z. 27 fehlt bei Ibn Tibbon die Uebersetzung von וְיִדְעֻכֶּם , die in II. erhalten ist: וְיִדְעֻכֶּם
 וְיִדְעֻכֶּם .

ib. Z. 34: لَا تَتَمَّ لَهُ = לֹא יִשְׁלֹם בִּי . Ibn Tibbon hat לֹא יִשְׁלֹם בִּי .

durch רבים und das darauf bezügliche לו dennoch mit dem Sing. wiedergegeben. Vgl. p. 15 Z. 36.

ib. Z. 37: *ما لم يتسلط عليه الشئ* = שלא התערב בהם שם. Il.: *يختلط*. Ibn Tibbon hatte also offenbar *يختلط*, wie p. 15 Z. 24 *وَيُخْتَلَطُ* dem ar. Worte *يختلط* entspricht. In der hebr. Vorlage konnte *יחלל* leicht zu *יחלל* werden.

p. 18 Z. 3: *لأنه قد تغير* = כבר התקיים. Il.: *נחנקו ונחברו*. *נחנקו* לראשונים בראיית השראה וגם נחבריה אמיתות לאחרונים בשנת אמת והתקנה צדק וקבל יושר. Es fehlt bei Ibn Tibbon einfach *כי*, was Bloch p. 40 nicht erkannt hat.

ib. Z. 17: *ما بقي من المال* = מה שנשאר מן המל. Ibn Tibbon hatte fehlerhaft in seiner Vorlage *מל* statt *מל*.

ib. Z. 18: *على قوله* = על מהני. Il.: *על אמיתת דברי*. Ibn Tibbon hatte offenbar: *על קולה* für: *על מאלה*.

ib. Z. 21: *بعله ما* = על הולה מהחולים. Es ist also wohl vor allem *על הלי מהחולים* zu lesen. In Wahrheit scheint hier jedoch *על* Ursache, nicht Krankheit zu bedeuten: ein genialer Arzt kann durch ein künstlich hervorgerufenes Symptom im Fluge die Ursache eines Krankheitsfalles erkennen, bevor [זר] der Grübler sie durch seine Speculation herausfindet. Vgl. zum Gedanken H. R. 21, 83 Z. 7 ff. Bloch p. 42 n. 1 hat die Bedeutung von *זר* nicht erkannt und daher eine Conjectur nöthig.

ib. Z. 23: *من قبل بنى إسرائيل* = קודם בני ישראל באמיתות. Il.: *קודם מירידת החורה בנבואה חזים ובאמיתות*. *בנימוא ואית* ונבואותם נראים ונשכלים. Die H88. haben das fehlende Wort *בנבואה* auch bei Ibn Tibbon richtig erhalten.

ib. Z. 24: *مما حوج* = יש עליו טענה. Dass *טענה* bei Ibn Tibbon Beweis heisst, hätte Bloch p. 41 n. 1 aus dieser Stelle lernen können. Der Gedanke ist derselbe wie Z. 4, wo Landauer denn auch nach beiden Uebersetzungen — vgl. Il. zu Z. 3 — und nach dieser Stelle p. 70 Z. 12: *على من نقل اليد* in den Text hätte aufnehmen sollen.

ib. Z. 27: *من كذب او كذب* = כפירה וכפז. Hier scheint

Ibn Tibbon gegen alle Construction *مِنْ تَقَرَّ وَكَذَّبَ* statt *مِنْ* gelesen zu haben. Dies hat dann zu der willkürlichen Hinzufügung von *זכירה* führen müssen.

ib. Z. 30: *ويستعمله = ומשתמש בה*. Ibn Tibbon hat hier irrtümlich einen neuen Satz begonnen, wo er in Verbindung mit dem Vorangehenden: *יִלְחַשְׁתָּשׁ בִּי* hätte übersetzen müssen: Sobald die Natur einen Begriff spürt, bei dem es ihr als Aufgabe zufällt, ihn zu stärken und zu festigen durch Beweise und in Sachen der Religion sich desselben zu bedienen, da weicht sie davor zurück. Bloch p. 42 hat den Sinn verkannt.

ib. Z. 32: *وبيرىون اليها = ובורחים ממנה* ist sicherlich aus einem ursprünglichen *אליה* verschlimmbessert. II.: *וינסו מהגיון* *התורות לעינכם עצלותם ויברחו מן הטררשות למלון טווחם ומטלותם והיבוק משכבם ומקום גלותם ושרירותם*.

ib. Z. 36: Auch hier hat Ibn Tibbon *كثير منهم* durch *יהוא* und das darauf bezügliche *فيهم* trotzdem durch *יהוא* wiedergegeben. Für *בלבו העצלה* ist nach dem arab. Wortlaute *بقلب العجز* zu lesen.

ib. Z. 39 fehlt bei Ibn Tibbon die Uebersetzung der Worte: *مع سلاطين الناس*, die in II. erhalten sind: *עם מלכיהם עם*. *שריהם כבר אמרם וכלו אותם* ist eine glückliche Anwendung von 1 Sam. 2, 3 für *والمجازفات*, was Bloch p. 43 n. 2 nicht erkannt hat. II.: *הבטלות וההיללות*.

p. 14 Z. 12. Die Worte: *غازي بها* sind bei Ibn Tibbon unübersetzt. Vielleicht ist ein Ausfall durch ein Homoteileuton anzunehmen: *יהוא [משחק עליה ויהוא]*. Die zweite Uebersetzung überströmt hier von Synonymen: *והקלו אותם בעיניהם וביד אותם* *והיעזבו אותם ויחללו*.

ib. Z. 15: *فيحمله شرا = ומביא זה*. II.: *ומעקשותי ומלחנותי*. Auffällig ist hier bei Ibn Tibbon auch das Fehlen der Worte: *ولفكك يسأ = מעבודתם מעבם*, die in II. noch erkennbar sind: *דתייהם בשבילם ואת מצותיהם יתעב בעבורם ואת אלהיהם ישכח למען איבתם*.

ib. Z. 17: *ان يبلغ منه = להניט ממנו* ist die sklavische

Wiedergabe eines Araliansus; Hebräischer II: כי איבדו לא יוכלו לעשות ענין כאשר עשה הוא עם עצמו.

ib. Z. 18: סביל סלאלה = מי שהיה מנהגו חלוק הדעות. II: אבל מי שהיה חילוקו: من كان سبيله סלאלה.

ib. Z. 19: כאשר חשב = انه فسر. II: אשר = פתר. Vgl. oben zu p. 12 Z. 37. Ibn Tibbon's Vorlage enthielt offenbar eine Verwechslung von ספר in פטר = פתר.

ib. Z. 24: صلاح الخائضين في ذلك = אל תקח המנהגים בו. תקנה muss offenbar in תקנה verändert werden. Für המנהגים wäre zu erwarten, da p. 15 Z. 2: כל מדין בו dem Ausdrucke: كل من يخلص فيها entspricht.

ib. Z. 26: وعدد مقالاته = ומספר מאמריו. Es ist also מאמריו zu lesen.

ib. Z. 37: ما ذهب اليه = מי שנטה אליו. So wie der Text uns vorliegt, enthält er einen groben Irrthum. Ibn Tibbon's, den ihm seine Uebersetzer nachschrieben. Vielleicht hiess es jedoch ursprünglich plump, aber treu: מי שהלך עלינו = was unsere Gegner meinen, soweit wir dieselben bekannt wurden. Gibt doch Saadja im ganzen Buche nicht die Ansichten derer wieder, die ihn unterstützen.

ib. Z. 40: وتبليغ املى في امته = ולהגותי אל תאמתי בערו. תאמתי muss offenbar in תקנות verwandelt werden; für בערו bieten auch die HSS. das allein richtige: בעצמו.

Budapest, 13. September 1882.

Zur Erklärung des Avesta.

Von

C. de Harlez.

Yeshi XVII § 13, 26; 31, 31, 50.

§ 13. *Vadri*. Dieses dunkle Wort bezeichnet in diesem § so wie im Yeshi XIV, 39, 11 und 12 die besten tüchtigsten Kameele. An diesen beiden letzten Stellen wird es angewandt auf das Kameel dessen Form Veretrag'na annimmt. — Zur Erklärung dieses Wortes bietet das Sanskrit das Wort *vadhri* castratus, abgeschnitten. Hr. Bartholomae hält diese Bedeutung für die wahre (s. Ztschr. DMG. Bd. XXXVI, 560 ff.).

Leider passt sie nicht. *Vadri* ist ein verächtlicher Ausdruck; er bezeichnet ein kraft- und nutzloses Wesen *kliva nirashya*, gemein, herabgekommen. Es ist also unmöglich denselben anzuwenden auf jene so werthvollen Kameele, welche Ashi Vanuhi gibt, noch auf das Kameel, welches dem Hengste gleich geschätzt wird (Yl. XIV, 39) und am wenigsten auf dasjenige, dessen Form der Genius der Kraft und des Sieges annimmt. — Der vorliegende Fall ist nur ein Beweis davon, wie sehr Gleichlaut und Analogie in die Irre führen können. Wir müssen uns also nach einer andern Bedeutung umsehen. Ganz natürlich und ungezwungen bietet sich hier sei es *badh vadh* schlagen, sei es *vadh* schleppen, tragen, woraus *vadhū*, *vadhūmant*. Das zweite scheint mir auf das Kameel besser zu passen.

§ 26, Z. 4 ff. *Pairi*. Nach jeder an den Genius gerichteten Bitte heisst es im Texte *pairi tacat pairi jacat*. Sie eilte, sie kam, *pairi*. Welches ist der Sinn dieses Wortes? Heisst es „um, herum“? Diese Bedeutung scheint mir kaum zulässig; dass die Göttin um den Helden herum ein Rennen und dann einen Marsch ausführt, ist doch wohl ein sonderlich Ding. Die Behauptung, dass dieses das Unterpfand der Erfüllung des Wunsches sei, kann wohl nicht ernst gemeint sein. Wo findet man auch nur die geringste Spur von einem so sonderlichen Brauche? *Pairi* hat nicht allein die Bedeutung „um, herum“; sondern wie die ihm verwandten *pari*, *pari* bezeichnet es unter Andern auch „bei“ „für“. An dieser Stelle

ist letztere Bedeutung sicher vorzuziehen. Angerufen, eilt Ashi zu demjenigen, welcher sie um Hilfe gebeten, sie verweilt (kommt) bei ihm und verleiht ihm die Stärke, den Sieg, die erbetene Gunst. In seinen erläuternden Bemerkungen sagt H. Bartholomae hierüber: „Spiegel übersetzt: Harum lief, herzu kam. — de Harlez: Elle accourut, elle vint près de lui“. Beide Uebersetzungen sind höchst ungenau. Wenn *pairi* einmal „herum“ bedeutet, dann kann es das zweite Mal nicht mit „herzu“ gegeben werden.*

Sonderbar ist es, dass meine Uebersetzung, welche doch von der Spiegels ganz verschieden ist, gerade deshalb höchst ungenau sein soll, weil die Spiegelsche Uebersetzung ungenau sein könnte. Dieser Vorwurf ist um so auffälliger, da ich, weit entfernt dem nämlichen Worte zwei Bedeutungen beizulegen, es sogar dem Geiste der französischen Sprache gemäss, nur ein einziges Mal wiedergebe.

§ 51. Er lautet so: Uta azem fraorvaesyeñi (!) | humaya Vardakanāma | Hyaonyēhea dānhāvō.

Das kann nur eine einzige Bedeutung haben: „So wie ich mit Geschicklichkeit voranschreite“ in den Regionen (dānhāvō acc. plur.) der Vardhakas und des Hyaonya und dort tötete Hunderte, Tausende u. s. w.* Alles ist ganz genau und bedarf auch nicht der geringsten Verbesserung. H. Bartholomae verbessert ohne alle Veranlassung: *humayēma Vardhakāma hyaonyāo haca dānhāvō* und macht dann noch ganz unstatthafter Weise aus *dānhāvō* einen Genitiv-Ablativ. Mit Bezug auf die Uebersetzung Spiegels und die meinige bemerkt er dann noch: „Wo sonst noch heisst *haca* „hin . . . zu“? Ganz gewiss heisst *haca* nie „hin . . . zu“; aber leider steht gar kein *haca* in dem Satze. Verlangt man vielleicht von uns, dass wir die Einschlebung dieses Wortes in den Text voraussehen und demnach übersetzen sollen?

§ 50. Das ist eine verzweifelte Stelle, sagt H. Bartholomae, der *peshanē* in *peshanem* verändert, mehrere Wörter streicht, übersetzt: „dass ich einen Kampf bestehe mit Arejataspa-Darshimika u. s. w.“ und dann bemerkt, dass die Uebersetzung Spiegels unmöglich und die meinige unbrauchbar sei. Sein Urtheil über letztere wäre sicher anders ausgefallen, wenn er sie mit Aufmerksamkeit betrachtet und ihre Begründung erkannt hätte. Dieselbe ist sehr einfach.

An dieser Stelle ist das Versmass gestört. Man muss es also wieder herstellen. Das hierbei zu befolgende Verfahren wird uns im Anfange des § angedeutet. Wir schreiben:

Avat avaptem dardī mē — Ashi vanhvi yat azāni | peshanē
asta-aurvañtō (acc.) ||

Yatha azāni peshanē | mairim hyaonem urjataspen ||

Yatha azāni peshanē | Darshimikem daēvayasmē ||

1) *fraorvaesyeñi* (cf. 257) und nicht *fraorvaesyeñi*, welches das Versmass stört, übelgeaus auch nicht die Bedeutung „Zurückführen“ hat, cf. § 15.

Diese Verbesserung ist gerechtfertigt; denn 1) das Vermiss verlangt sie, 2) der parallele Accusativ *aurvañto* deutet sie an, 3) sie vermeidet alle ungerechtfertigten Textverstümmelungen, 4) der von H. B. herausgebrachte Sinn ist ungenügend, die Helden sehnen sich nicht nach Kampf, sondern nach Sieg, und endlich 5) bringt diese Verbesserung den nothwendigen Sinn hervor: „dass ich in der Schlacht die feindlichen Führer in die Flucht schlage“.

Aus dem Vorhergehenden wird man ansehen wie wenig meine Uebersetzung unbrauchbar ist. Es wäre mir ein Leichtes, die Beispiele zu häufen, ich will mich jedoch damit begnügen ein für alle mal zu bemerken: „Meine geehrten Collegen im Iranismus mögen jedesmal, wenn ich mich in meiner Uebersetzung von dem Wortlaute des Textes entferne, die Bewegründe untersuchen, welche eine solche Abweichung veranlasst haben. In meinen kurzen Anmerkungen konnte ich nicht immer Alles sagen: ich zählte jedoch immer auf die Loyalität meiner Kritiker, und ich bin überzeugt, dass sie, wenn sie gewissenhaft meine Erklärungen prüfen wollen, selten in den Fall kommen werden, dieselben ungenau und unbrauchbar zu finden“.

14. अतिकेतं अंतलं वह्निं वससतानि वडितेव पानालमे
15. मे अत्र देवानं पियस पियदसिने लाजिने धमचलनेन भेल
16. दिवियाणि लूपानि दसयितु मुनिमानं [1] आदिसे वहहि वस-
सते
17. धमानुसयिया अनालमे पानानं अविहिसा भूतानं नातिमु
संप
18. एस अने च वहविधे धमचलने वडिते वदयि
19. पियदसिने लाजिने पवदयिसंति येव धमच
20. धमचलने पि चु नो होति
21. हिनि मा अनोचयि

Anmerkungen.

Z. 14. *Atikamtaṃ*, die untere Hälfte von *tī* ist zerstört.

Z. 15. *Bhel* . . die rechte Hälfte des *la* ist zerstört.

Z. 16. *Dusayita*, so auch S. W. E.'s Copie.

Z. 17. *Dhammānu**, der untere Theil von *nu* ist sehr geschädigt; *avihisā*, so auch S. W. E.'s Copie. Die letztere liest am Ende der Zeile *nun* statt *sampa*, das auf der Photographie mit einer Lupe erkennbar ist.

Z. 18. *Bahucidhe*, so auch S. W. E.'s Copie; *vaḥaye*, die Curve des *dha* rechts ist mit dem Striche links vereinigt.

Z. 19. *Lājine*, so auch S. W. E.'s Copie; die Phot. läßt *paradhu* . *issam* deutlich erkennen; *y* und *ā* sind unkenntlich; von dem folgenden *yasa* sieht man ausser *e* den Mittelstrich des *ya* und die Hälfte des *va*. S. W. E.'s Copie hat *paradhuayivam* 3 letters *dharmam*.

Z. 21. *Hini*, auf der Photographie ist nichts von *i* zu sehen, dagegen läuft ein Strich schräg von der Spitze des *ha* nach unten rechts. S. W. E.'s Copie hat *hinni*.

C. Die Khalsi Version.

9. (Ati)[kam][ta(m)] a(m)ta(m) ba(hu)ni vasa(s)āni va[dhi]t(e)vā
pān(a)lambe (vū)ṣa cā (bhutāna)m nātin(am) asampati(pati
(sam)abā(m)bbhānāna(m) asampati(pati).] Ste) a(jā) deva(n)am
piyasa piyasaṇe lā(ji)ne dharmam(a)ma(n)ā (bhe)hgh(o)(e)
(a)ho dharmaghoṣe vimāṇaṣa(n)ā
10. [ha](thūm) aḡikampdh(āni) a(m)ni(ni) cā divyā(ni) lūpani dāsa(y)it(u)
(ja)na(s)a[.]. (A)dis(e) ba(hu)hā (v)a(sa)[sa]te(h)i nā huta(pulave

ta(d)ise a(j)a v(a)dhit(e) devānaṃ piyasa (p)iyāda(s)ine lājine
dhaṃm(aṃ)sathiyē a(n)ālamhiḥ paṇānaṃ avihisā bhutānaṃ
nāti(naṃ)

11. (s)appa(i)j(p)ati lāp(bhāna)[sa](ma)na(na)p sappa(i)j(p)ati imā-
tāpūtisa susu(s)a (e)sā cā aṃṃe cā ba(h)uvidh(e) dhaṃma-
calane (v)adhi(i)te vadhiyisati cevā devā(naṃ) piy(e) piyadas(i)
lāj(ā) imāṃ dhaṃ(m)macalanam[.] Putā cā ka . . . natāle (cā
panāti(ky)ā cā devān(aṃ) piyasa piyadasine lājine)
12. (v)adhiy(i)sampt(i) [e](v(a) (dhaṃma)cal(a)maṃ i(ma)(p) āva
k(a)j(p)aṃ dhaṃma(s)i silesi cā (t)h(aṃte) dhaṃmaṃ anusa-
sisampti[.] (E)sē hi (se)the kamm(e) aṃ dhaṃmānusaṣaṃ(a)m[.]
dhaṃmacalane pi cā no hoti as(i)la(s)ā. Se imā(s)ā athasā
vadhī alini cā sādhu[.] Eṭṭhāyē (a)thāyē i(ya)p likhite
13. (i)masā) atha(sā) v(a)dhi(i) yujamtu hini cā (m)ā a(lo)ca(yi)su
duyaḍa(sa)v(a)sābhū(s)iten[a] devānaṃ piy(e)nā) pī(yad)as(i)nā)
la(j)ina lekhita(rp).

9. अतिकेते अंतले वज्जनि वससतानि वहितेवा पानालंमे विहि-
सा चा भुतानं नातिनं असंपटिपति समनवभनानं असंपटि-
पति।। से अजा देवानं पियसा पियदसिने लाजिने धमचलनेना
भेलिघोसे अहो धमघोसे विमनदसना
10. हथिनि अगिकंधानि अनानि चा दिव्यानि लुपानि दसयितु
जनस।। आदिसे वज्जहि वससतेहि ना इतपुलुवे तादिसे अजा
वहिते देवानं पियसा पियदसिने लाजिने धमनुमसिधे अनालंमे
पानानं अविहिसा भुतानं नातिनं
11. संपटिपति वभनसमनानं संपटिपति मातापितसु सुसुसा एधे
चा अने चा वज्जविधे धमचलने वधिते वधियिसति चेवा
देवानं पिये पियदसि लाजा इमं धमचलनं।। पुता च क . .
नतालं चा पनातिक्खा चा देवानं पियसा पियदसिने लाजिने
12. वहयिसंति एव धमचलनं इमं आव कप धमसि मिलसि चा
तिठंते धमं अनुसासिसंति।। एसे हि सेठे कंमे अ धमानु-
सासनं।। धमचलने पि चा नो होति असिलसा से इमसा अथसा
वधि अहिनि चा साधु।। एताये अथाये इयं लिखिते

13. **इमसा अघसा वधि युवतु हिन च मा अनोचयिमु दवा-
इमवशाभिसितेना देवान पियेना पियदसिना नाजिना जे-
खित ॥**

Anmerkungen.

Z. 9. Das dritte Zeichen von *atikantam* ist mit Ausnahme des oberen Vertikalstriches des *ka* vollständig vernichtet. Es scheint mir auch, dass ein Stück vom *Anusevāra* noch zu erkennen ist. Die Lesung *vihinsā* ist nicht absolut unmöglich, da sich rechts vom *i* des *hi* noch ein grosser eckiger weisser Fleck findet. Da aber *avikisā* (Z. 10) ganz deutlich ist, (obschon ein Anusvāra mit Bleistift eingezeichnet ist), so ziehe ich die oben gegebene Lesart vor, welche sich auch in den Dhauti und Jaugada Versionen findet. *Nātinam* sieht allerdings beinahe wie *nātinā* aus. Aber ein feiner Einschnitt, der das *ā* halb von der Spitze des *n* trennt, beweist, dass hier, wie öfter, das scheinbare *ā* nur durch das Ausbrechen eines kleinen Stückchens zwischen dem *na* und dem *Anusevāra* entstanden ist. So sieht beinahe wie so aus; das *ā* in *ajā* ist nicht sicher. Das letzte *ā* von *vinanadasanā* (lies *vināna*?) ist sicher, da der Abklatsch inmitten des grossen Fleckes, welcher dem *na* folgt, den Umriss des *ā* noch deutlich zeigt. Der weisse Fleck ist durch eine sehr flache Abschürfung entstanden, während das *ā* tiefer eingehanen ist.

Z. 10. Von *ha* in *hathinā* ist noch gerade ein kleines Stück rechts sichtbar. Das *sa* von *janasa* steht unter der Linie. Da die Spitze in eine grosse Abschürfung oder Ader hineinreicht, so ist vielleicht *janasā* zu lesen. Das *se* von *ādisē* ist nicht ganz sicher, da sich ausser etwas unregelmässigen Strichen links vom *sa* auch noch mehrere Punkte rechts davon finden. *Nā* ist deutlich, aber wahrscheinlich *na* dafür zu schreiben. Lies *dhagmānusathiyā*. Das *nam* von *nātinam* ist etwas undeutlich; *satm*, wie Cunningham liest, steht aber nicht da.

Z. 11. Das zweite Zeichen in *mātipitisa* ist sehr verwischt und sieht beinahe wie *dā* aus. Wenn die Form *mādā*, obschon immerhin möglich, nicht so sehr auffällig wäre, würde ich dieselbe in den Text gesetzt haben. Das erste Zeichen von *eshe* ist, wenn auch beschädigt, doch sicher zu erkennen. Das zweite ist von der durch Senart richtig gedeuteten, weiter unten so häufigen Form des **प**, **६**, ein wenig verschieden, indem der Buchstabe, wie dies auch bei *sa* mitunter vorkommt, in einem Zuge gemacht ist, **६**, und so einem *ja* nahe kommt. Von dem letzten *e* sind nur schwache Spuren erhalten. *Vadhiyisati*, das erste *i* ist nicht ganz sicher, und es ist immerhin möglich, dass der Stein die richtige Form *radhiyisati* gehabt hat. *Putā ca ka*, wie Cunningham liest, steht nicht da, sondern *putā ca ka* und der Raum zwischen *ka* und dem

folgenden *natāle* ist so gross, dass zwei Buchstaben dagestanden haben können. Man sieht aber nur unbestimmte Striche und Punkte.

Z. 12. Die Spitzen der ersten beiden Zeichen von *vadhagī-santi* sind so verwischt, dass man über die Vocale nicht sicher sein kann. Das erste Zeichen von *eco* ist ganz verwischt. Der Form des weissen Fleckes nach zu urtheilen, kann es auch *ee* gewesen sein. Von *kapam* ist nur das Kreuz des *ka* und der Anusvara deutlich. Das *pa* ist durch eine Abschürfung beinahe ganz zerstört und diese reicht bis unmittelbar an das *ka* heran. Von einem *e* kann ich aber nichts entdecken. Die linke Seite des *tha* von *tīhante* ist, ebenso wie das folgende Akshara, übel ausgerichtet und man kann von keiner sicheren Lesung der Vocale reden. Cunningham's *tīhāto* ist an und für sich nicht unmöglich, aber, da es gegen den Gebrauch des Khāsi Dialectes ist, nicht wahrscheinlich. *Hoti*, für welches Cunningham *poṭi* giebt, ist auf dem Abklatsche sicher. Die letzten beiden Aksharas von *imāṣā* sind sehr verwischt. Doch scheint mir der breite unförmliche Strich rechts vom *ma* nur zufällig entstanden zu sein und die Breite des oberen Theiles des *sa* anzudeuten, dass ursprünglich *sē* dastand. *imāṣi* ist jedoch auch eine mögliche Lesart. *Dhagmānusāsane* ist bei dem Zustande der Inschrift, auch eine mögliche Lesung. Das Ende von *igam* ist gleichfalls sehr undeutlich. Doch glaube ich den Mittelstrich des *ga* und rechts von diesem den Rest eines Anusvara zu erkennen.

Z. 13. *Duvāḍaxarōśābhītenā*, das Zeichen für den zweiten Zischlaut ist das palatale *śa*, welches weiter unten häufiger vorkommt. Der dritte Zischlaut ist vielleicht *sha* zu lesen. Der Anusvara von *lekhīam* ist ebenso wie der von *nāṭīam* (Z. 9) einem *ā* ähnlich geworden aber noch erkennbar.

Uebersetzung der Khāsi Version.

Eine lange Periode, viele Jahrhunderte sind verstrichen¹⁾, (während welcher) das Morden der lebenden Wesen, die grausame Behandlung der Creaturen, das ungebührliche Benehmen gegen Verwandte (und) das ungebührliche Benehmen gegen Brahmanen und Asceten sich nur vermehrt hat. Jetzt aber (hat) der göttergeliebte König *Prīyadarśin* in Folge seiner (Bekehrung zur) Erfüllung des Gesetzes, Trommelschall oder vielmehr Gesetzesschall (ertönen lassen), nachdem er dem Volke den Anblick von Götterwagen, Elephanten, Illuminationen und andere wunderbare Schauspiele gezeigt hat²⁾. Wie es in vielen Jahrhunderten nicht geschehen ist, so ist jetzt durch des göttergeliebten Königes *Prīyadarśin* Gesetzesverkündigung, die Schonung der lebenden Wesen, die barmherzige Behandlung der Creaturen, das geziemende Betragen gegen Verwandte, das geziemende Betragen gegen Brahmanen und Asceten, der Gehorsam gegen die Eltern gefördert; diese und viele andere Arten der Pflichterfüllung sind gefördert und der göttergeliebte König *Prīyadarśin*

wird diese Pflichterfüllung noch ferner fördern. Sowohl die Söhne... als die Enkel und Grossenkel des göttergeliebten Königs *Priyadarśin* werden diese Pflichterfüllung fördern bis an das Ende der Zeiten, und werden, (selbst) ansharrend im Gesetz und in guter Sitte ³⁾, Unterweisung im Gesetze ertheilen. Denn die Unterweisung im Gesetze ist das beste Werk: auch ist die Erfüllung des Gesetzes dem sittenlosen unmöglich. Eben diese Sache ⁴⁾ zu fördern und sie nicht zu vernachlässigen ist etwas verdienstliches. Zu diesem Zwecke, damit man diese Sache fördere und nicht daran denke sie zu vernachlässigen, hat der göttergeliebte König *Priyadarśin* diese Schrift ⁵⁾ aufzeichnen lassen, als er zwölf Jahre gealtert war.

Anmerkungen.

1) Was die Erklärung der Phrase *atikantam aptalam* am Anfange dieses und anderer Edicte betrifft, so ist natürlich vor dem Nachsatze *tatā* zu ergänzen. *Atikrāntam antaram bahūni caruṣasatāni tatra vordhita cālambhah priyadīnam* u. s. w. würde untadeliges Sanskrit sein und selbst die Anlassung von *tatra* würde nicht wohl fehlerhaft genannt werden können. Denn es ist weder im Sanskrit noch in den älteren und jüngeren Prakrit Sprachen ungewöhnlich, dass Sätze, von welchen der eine dem andern logisch untergeordnet ist, ohne Verbindung neben einander gestellt werden. Ein ähnlicher Fall findet sich in dem Rāpāth Edicte Z. 4—5 *ahī silāthubhe silāthambhāsi lākhāpeta ragata*. Im modernen Gujarati hört man oft Redensarten wie: *ghaṇā divas thayā tavu nahī āyā*, Sie haben mich lange nicht besucht!

2) Die Construction des zweiten Satzes ist von Senart richtig erklärt. Da es sich von selbst versteht, dass *Priyadarśin* der intellectuelle Urheber des Trommelschalles ist, so konnte ein Absolutivsatz, welcher bekanntlich mit dem Hauptsatze *sandānakartṛika* sein muss, angefügt und auf den zu supplirenden Agens bezogen werden. Aehnliche kühne Constructions sind im Sanskrit nicht selten. Ich übersetze den Satz wörtlich: „Aber jetzt in Folge der Erfüllung des Gesetzes durch den göttergeliebten K. P. Trommelschall oder vielmehr Gesetzesschall, dem Volke den Anblick von Götterwagen u. s. w. gezeigt habend“, und weiche schon hierbei, noch mehr aber in der weiteren Erklärung von Senart ab. Senart giebt als die wörtliche Bedeutung: „Mais maintenant [voici] grâce à l'observance de la religion par le roi Piyadasi, le retentissement du tambour ou bien plutôt le retentissement de la loi, en montrant aux hommes etc.“. Er fasst also das Absolutiv *dasayita* im Sinne eines Part. Pres., während es näher liegt es in seiner eigentlichen Bedeutung, der des Part. Perf. zu nehmen. Sodann erklärt Senart das Wort *dharmacālina* „l'observance de la religion“ weiterhin als die „Befolgung aller Vorschriften der Buddhistischen Religion“ und kommt, indem er annimmt, dass der Absolutivsatz den Buddhi-

stischen Fest- und Reliquiencultus beschreibt, zu der folgenden freieren Uebersetzung: „Mais aujourd'hui le roi Piyadasi, cher aux Devas, fidèle à la pratique de la religion, a fait résonner la voix des tambours [de telle sorte qu'elle est] comme la voix [même] de la religion, montrant au peuple des processions de chasses, d'éléphants, de torches et autres spectacles célestes“. So sehr ich die Feinheit dieser Erklärung anerkenne und so fest ich überzeugt bin, dass dasjenige, was dem Volke gezeigt wurde, irdische Schauspiele, nicht himmlische Erscheinungen waren, so kann ich mich doch mit Senart's Endresultate nicht einverstanden erklären. Denn es ist mir, ebenso wie Kern, unmöglich in das Wort *dhamma*, mehr hineinzulegen als *Priyadarśin-Asoka* selbst thut. Es wird uns in diesem wie in andern Edicte deutlich gesagt, was *Asoka* unter *dhamma* „Gesetz, Pflicht oder Tugend“ nmi unter *dhammacakana* „Befolgung oder Erfüllung des Gesetzes oder der Pflicht“ versteht. Passt man die in den verschiedenen Stellen aufgezählten Einzelheiten zusammen, so ist der Inhalt des *dhamma*: „die Schonung und barmherzige Behandlung aller lebenden Wesen, Ehrerbietung gegen ehrwürdige Personen, Gehorsam gegen die Eltern, Güte gegen Diener und Sklaven, Freigebigkeit, Duldsamkeit gegen Andersgläubige, Reinigung des Herzens durch den Sieg über die schlechten Neigungen und Leidenschaften“. Von dem buddhistischen Cultus ist nie die Rede und dieser Umstand, den ich weiterhin zu besprechen haben werde, hat wahrscheinlich seine guten Gründe. Bleibt man aber dabei, dass *dhammacakana* nichts weiter als die Erfüllung der Pflichten der Moral bedeutet, und nimmt man das Absolutiv in seinem eigentlichen Sinne als Part. Perf., so wird man nothwendig dazu getrieben Lassen's Auffassung unserer Stelle anzunehmen. Der letztere versteht ¹⁾ dieselbe so, dass Asoka uns berichtet, er habe nach seiner Bekehrung seine neuen Grundsätze, seinen *dhamma*, bei Trommelschlag in seinem Reiche verkündigen lassen und bei dieser Gelegenheit ein grosses Fest gefeiert ²⁾. Zu Gunsten von Lassen's Erklärung spricht besonders der Umstand, dass dieselbe ganz mit den indischen Sitten und der Tradition übereinstimmt. Die indischen Könige pflegten wirklich wichtige Befehle dem Volke unter Trommelschlag verkündigen zu lassen ³⁾.

1) Indische Alt. II, 238.

2) Gegen diese Erklärung wendet Senart zwar ein, dass man das *dhammacakana* zu wenig in dem Sinne von „Bekehrung zur Befolgung des Gesetzes oder der Pflicht“ fassen müsse. Dabei übersieht er aber, dass die Indier sehr häufig weitere Begriffe in speziellen Verbindungen verengern und dass im *loksaukika artha* gebraucht, *dhammacakana* sehr wohl einen bestimmten Punkt z. B. den Anfang des *dhammacakana* bedeuten kann.

3) Siehe z. B. Rājatarangī III, 5, wo der zweite Halbyrs nach dem Skanda MSS. Edgendarassen lautet: *sarvato 'nāramyagādīpatihān udghoṣṭhayan* ||. Sie besaßen die Trommeln, (welche) das Gebot der Schonung (der Thiere verkündigten) überall ertönen“.

und der buddhistische Bericht im Mahavamsa IV, 35 erwähnt, dass Asoka unmittelbar nach seiner Bekehrung ein grosses Fest, die *akkipipā* zur Feier der wunderbaren Erscheinung ein Buddhabildes, veranstalten liess. Mag man über den Werth der buddhistischen Tradition denken wie man will, so wird man jedenfalls daraus entnehmen können, dass die Feier eines Festes aus Anlass des Glaubenswechsels den alten Buddhisten natürlich erschien und dass es ein alter Branch war auch Ereignisse im religiösen Leben der Fürsten durch Feste zu feiern.

Was nun die einzelnen Schauspiele betrifft, welche Asoka seinem Volke gab, so bezieht sich der Ausdruck *vināṇadarśanā* „das Zeigen von Götterwagen“ wahrscheinlich auf eine Procession mit Götterbildern und Statuen oder Reliquien des Śākyamuni Gautama und vielleicht anderer Sectenstifter die Asoka's *dhamma* gepredigt hatten. Nach indischer Sitte werden die Statuen u. s. w. auf kunstvoll geschnitzten und reich verzierten, gewaltigen Wagen herumgeführt. Obschon dieselben gewöhnlich *ratha* genannt werden, so passt der Ausdruck *vināṇa*, welcher eigentlich die fabelhaften palastartigen Gefährte bezeichnet, auf denen die Götter durch die Luft einherfahren, vollkommen auf dieselben. Die Gegenwart von Elephanten versteht sich bei jedem grossem Feste und besonders bei jeder feierlichen Procession von selbst. *Agikamdhā*, das etymologisch entweder „Feuerbaum“ oder „eine Masse von Feuer“ bedeuten kann, könnte man sowohl auf Feuerwerke als auf Gerüste oder Pfeiler zur Illumination deuten. Da es nicht sicher ist ob die Inder schon zu Asoka's Zeiten ebenso geschickt in der Anfertigung von Feuerwerken waren wie später, so wird die letztere Deutung vorzuziehen sein. Dabei ist zu beachten, dass man jetzt noch oft bei den Tempeln gemauerte Pfeiler findet, welche mit kleinen Vorsprüngen zur Aufstellung von Lampen versehen sind und dass dieselben wenigstens bei den Marathen noch jetzt *agghād* „Feuerbäume“ genannt werden. Diesen Ausdruck, welcher in Molesworth's Lexikon nicht verzeichnet ist, habe ich öfter auf meinen Reisen im Dekhan, z. B. in Jijiri (Collectorat Puna) wo ich mich nach der Bedeutung dieser Pfeiler erkundigte, gebrauchen hören. Derselbe stimmt genau mit Asoka's Ausdruck *agikamdhāni* überein. In freierer Uebersetzung giebt man letzteres Wort wohl am besten durch „Illuminationen“ wieder. Unter den *divyāni lūpāni* „wunderbaren Gestalten oder Schauspielen“ wird man die übrigen prächtigen Paraphernalia indischer Feste, reiche Banner, Blumenschmuck u. s. w. zu verstehen haben.

3) Ich glaube man wird *śīla, śīla*, am besten in seiner eigentlichen Bedeutung als Synonym von *ācāra* „gute Sitte“ fassen und keine technische buddhistische Bedeutung darin suchen. Das letztere geht desshalb nicht wohl, weil Asoka's *dhamma* dem buddhistischen *śīla* ziemlich genau entspricht.

4) Betreffs *atha* schliesse ich mich Pischel's Ansicht an und

suche keine speciell buddhistische Bedeutung in dem Worte. Was Asoka damit meint, ist natürlich das *dhammacalam*.

5) Ich nehme *likhita* als Substantiv im Sinne von *lipi*, da bei dieser Erklärung das folgende *lekhitam* ein Subject hat. Im Sanskrit hat *likhita*, n. sehr häufig die Bedeutung „Document“.

5. Fünftes Edict.

A. Die GİRṆAR VERSION.

Z. 4. Das Wort, welches gewöhnlich *todasavisābhāsita* und von Pischel *tandasavāsā*¹⁾ gelesen wird, ist entweder *traidasavāsā* oder *tredasavāsā*²⁾. Wer das Häkchen rechts von der Spitze des *ta* genau ansieht und sowohl mit den sonst vorkommenden *ā*-Strichen als auch mit den überschriebenen *ra*-Häkchen vergleicht (z. B. *prajākatābhikāresu* V, 7, *putralābhesu* IX, 2, *pravajitāni* XII, 1, *prasādo* XIII, 5)³⁾ wird leicht erkennen, dass man hier statt des sinnlosen *to* oder *tau*, die im Gīrnār Dialekt zulässige Form *tre* oder *trai* hat. Es ist schwer zu entscheiden ob der Vocal *e* oder *ai* gewesen ist. Die beiden Striche links von *ta* sind ungleicher Länge und der obere kann möglicher Weise zufällig sein. Mit Gewissheit lässt sich das letztere jedoch nicht behaupten, da wie *thaireva* (V, 7) zeigt, der Diphthong *ai* dem Gīrnār Dialekte nicht fremd war.

Z. 5. Die Lesart *riṣṭikapetenikānam* darf nicht zu *rāṣṭika*⁴⁾ geändert werden. Die belichtete Erklärung des Wortes durch Sanskrit *rāṣṭrika*, (welches, nebenbei bemerkt, als Völker- oder Landesnamen nicht nachgewiesen ist) und seine weitere Identification mit *Surāṣṭrā* oder *Lāṭa* ist auf jeden Fall zu verwerfen, da die *Riṣṭikapetenikas* zu den unabhängigen Nachbarn Asoka's gehörten, während *Sorath* und *Lāṭa* seinem Reiche einverleibt war. *Riṣṭika* ist, wie mir scheint, aus *Riṣṭika* entstanden. Die *Riṣṭikas* sind ein Volk, welches Rāmāyaṇa IV, 41, 10 zusammen mit den *Vaidarbhas* genannt wird. Es ist deshalb sehr wahrscheinlich, dass sie ihre Sitze im Centrum des Dekkan hatten, etwa im Gebiete des Nizām von *Hydrabad*. Da Asoka's Reich in dieser Gegend die gewöhnliche Grenzscheide zwischen den nördlichen und südlichen Staaten, den Fluss *Narmadā*, nicht überschritten zu haben scheint, so gehörten die *Riṣṭikas* natürlich zu den *aparāntas* oder unabhängigen Grenzvölkern, wie unsere Stelle behauptet. Die Formen *Lathika* (Dhaulī) und *Raphika* (Shahbāzgarh), können, vorausgesetzt dass

1) In den letzteren drei Fällen hat auch Senart das oben verkürzte *ā*-Striche sehr ähnliche Häkchen als *ra* gelesen. Es findet sich aber noch II, 6 und V, 8 wo beide Male *sarvatra* für *sarvati* zu lesen ist, ferner X, 4 wo *anātra* nicht *anāta* steht, sodann XII, 8, wo *pramāṇa* für *pramāni* gelesen werden muss und endlich XIII, 4, wo *tatā* zu *tatra* zu corrigiren ist.

sie richtig gelesen sind, ebenso gut Vertreter von *Rishika* als von *Rāshika* sein.

Was das zweite Wort des Compositums, *Peteika*, betrifft, so ist zwar, wie Pischel bemerkt, ein Horizontalstrich auch an der rechten Seite des ersten Akshara sichtbar. Doch ist schwerlich *Peteika* zu lesen, da bei *e* der *ä*-Strich stets an der Spitze links und der *e*-Strich tiefer rechts steht, während hier das umgekehrte Verhältniss stattfindet. Ich halte deshalb diesen scheinbaren *ä*-Strich, ebenso wie ein etwas undeutliches Häkchen an der Curve des *pa* rechts für zufällig. Wer das eine berücksichtigt, wird auch das andere nicht anlassen dürfen und *Hoteikānam* lesen müssen. Zu Gunsten der Lesung *Peteika* kann man anführen, dass die Dhauhi und Shahbazgarhi Versionen dieselbe oder ähnliche Lesarten haben. Ferner kann ich mit meinen Vorgängern, die *Peteika* mit *Pratishthāna-Paithāna* oder mit dem Griechischen *Bettigen* identifizieren, aus sprachlichen Gründen nicht übereinstimmen. Ich glaube, dass ein Compositum **Pratīgānika* or **Pratīgānika* darin steckt. Den entsprechenden Namen kann ich bis jetzt aus dem Sanskrit nicht nachweisen. Soviel ist aber durch die Zusammenstellung des Wortes mit *Rishika* in unserm Edicte und mit *Bhoja* im dreizehnten sicher, dass es ein südliches Volk bezeichnet.

Z. 6. *Aparigodhāga*, nicht *aparigodhāya* scheint die Lesart des Steines gewesen zu sein. Der Haken nach oben ist aber sehr verwischt.

Z. 7. Vor . . *jākatābhikāresu* ist die linke Hälfte des *pa* mit dem *va*-Häkchen an der Spitze deutlich sichtbar und *prajākatābhikāresu* zu lesen.

Z. 8. *Ne (vāpi)* steht nicht auf dem Steine, sondern es ist bloß ein *e*-Strich zu sehen, der an einem Vertikalstriche hängt. Der scheinbare Horizontalstrich an der Wurzel des letzteren, kann mit der Lupe ganz deutlich als die Grenze einer Abschürfung erkannt werden, an deren rechtes Ende sich ein kleines Stückchen von einem wirklichen Buchstaben anschliesst. Man darf dreist [*ye*] ergänzen. Für *sarcatā* ist *sarcatra* zu lesen. Am Ende der Zeile lese ich *ti* ca für *ti* va (so auch Pischel).

Z. 9. Vor *dhammamahāmātā* ist die Spitze eines Vertikalstriches mit angehängtem *e*-Striche zu sehen. Die Lesart war also *te* wie in der Khalsi Version.

B. Jaugada Version.

22. Dev(ānam) piye piya(da)
23. (na)ti(ā) va palam ca (te)
24. s(at)padala[ye]
25.

26. bhanibhi
 27. . . mokhaye
 28. . . e.

Anmerkungen.

Z. 23. Das erste Zeichen ist auf der Photographie nicht mit Sicherheit zu erkennen. S. W. E. C. liest *Kohira*.

Z. 25. Kein einziges Zeichen ist vollständig erhalten; nur Reste, die wie *poma* aussehen, sind sichtbar. S. W. E. C. hat *nd*.

Z. 28. S. W. E. C. liest *e rd*.

C. Die Khälsi Version.

Devānam piye piyada(sī lajā) alitā[.] (ka) yāne dukale[.] e ap(ā)di-
 (hute ka) yā) nsa se dukalan (ka)let. Se ma(ma) yā bāhur
 kayān(e) (ka)te[.] Tā mām(a) [putā] cā natale cā

14. (palam) [cā] te(hā) [y]e apatiye mje āva kapam (ta)thā (am)-
 vaṭi(sarpiti) (s)e (suka) tam kach(a) m(tā) [.] E en (hetā) desam
 pi [hā] m(y) [sat] se dukaj(arp) k(a)ch(atī). (Pape hi nāma
 supada) la)ye. Se (a) tikam(ā) m apitalam ūto hutapular(ā)
 dham(mā) mahāmātā nāma[.] Te) dasavasabhi) eite(nā) mama(yā)
 dhammamahāmātā) [ka]tā[.] (Te savapasa) mde) su viyā[pa]tā
15. dhammadhi(hā) nā) ye) (cā) dhammayadhiyā (hita) sukdhāye
 (vā) dhammayu(tasā) (ta) m yonakumbejagarp(dhā) lā) nām e
 (vāpi) amne apalantā[.] Bhāja(maye) su bāpibhāni(bhe) su ānā-
 thesu (y)udhesu hidasu(khā) ye dhammayutāye apalibodhāye
 (vīyā) pātā) (bē) [.] Bāp(dhā) nabudhā) s pāṭividhā) nā) ye) apa-
 libodhāye mokhā) ye cā e) yam āmba(dham) pajāva ti vā
16. [ka]tābhikā) le tī (vā) mahā) ke ti vā viy(ā) pātā te. Hi(dā)
 bā(hā) de) su cā na(gā) lesu) savye) su) (o) lō) dhan(eu) bha(tinam)
 cūma bhagin(inam) e vā) pi) amne māt(ā) kye) (sava) tā viy(ā) pā-
 tā[.] E i) yam dhammā) nite ti vā dāna(sam) yute ti vā (sa)-
 vātā vijitā) si) ma(mā) dhammayutā) sī vīy) āpātā) te dhammā)
 mahāmātā[.] E) taye athāye
17. [i] yam dhammā) lī) pi) (le) khitā e) (le) thitikyā (hoto) [ta] thā (cō) me
 (pajā) anvatamitu.

देवानं पिये पियदसि लाजा आहा[॥] कयाने दुकले[॥] ए
 अदिङ्गते कयानसा से दुकलं कलेति[॥] से ममया वज्ज कयाने
 कटे[॥] ता मम पुता चा नतालं चा

14. पलं चा तेहि ये अपतिये मे आव कपं तथा अनुवटिसति से
 मुकटं कर्हति[॥] ए चु हेता देसं पि हापयिसति से दुकटं
 कर्हति[॥] पापे हि नाम सुपदालये[॥] से अतिकंतं अंतलं नो

- इतपुनवा धममहामता नाम[॥] तेदसवसानिमित्तेना समय
धममहामाता कटा[॥] ते सवपासंडेसु वियापटा
15. धमाधिठानाये चा धमवडिया हितमुखाये वा धमयुतसा तं
योनकंबोजगंधालानं ए वापि अने अपलता[॥] भटमयेसु वंभनि-
मेसु अनयेसु वुधेसु हिदमुखाये धमयुताये अपलिबोधाये वि-
यापटा ते[॥] बंधनवधसा पटिविधानाये अपलिबोधाये मो-
खाये चा एयं अनुवधं पजाव ति वा
16. कटाभिकाने ति वा महालके ति वा वियापटा ते[॥] हिदा
वाहिलेसु चा नगलेसु सवेसु ओलोधनेसु भातिनं चुन भगिनिनं
ए वापि अने नातिके सवता वियापटा[॥] ए इयं धमनिमित्ते
ति वा दानसंयुते ति वा सवता विजितसि ममा धमयुतसि वि-
यापटा ते धममहामाता[॥] एताये अथाये
17. इयं धमलिपि लेखिता चिलघितिका होतु तथा चेमे पत्रा
अनुवतंतु ॥

Anmerkungen.

Z. 13. *Amāhute*, die ersten beiden Aksharas und der Aus-
svara sind ganz deutlich, von *hu* der Horizontalstrich an der Curve
rechts und das *u*, von *te* das *e*, sowie die allgemeinen Umrisse des
Consonanten. Das *nā* von *kayānasā* zeigt allerdings oben eine
kleine Spitze nach rechts, die aber für ein *ā* viel zu kurz ist
und nur zufällig entstanden sein kann. Das zweite *ma* in *namayā*
ist unzweifelhaft. Das *ne* von *kayāne* zeigt oben einen Strich links,
einen rechts und es folgt ein grosser Punkt oder Strich der sich
mit dem Horizontalstriche vom folgenden *ka* verbindet. Das *t* von
tā ist deutlich, das *ā* unsicher. *Natā* in *natāle* ist ganz deutlich,
le etwas verwischt aber lesbar.

Z. 14. *Cā* ist ganz unleserlich, für *tehi* könnte man auch
tesī lesen. Das *ya* von *apātiye* ist allerdings einem *nā* ähnlich,
aber nicht zu verkennen. Durch einen Riss, der mit dem rechten
Seitenstriche des *ta* einen stumpfen Winkel bildet, sieht *tathā* aller-
dings *athā* ähnlich. Aber der Vertikalstrich eines *a* ist stets
gerade, nie gekrümmt. *Chu* ist ganz deutlich. Man könnte *hetī*, wie
Cunningham thut, zu lesen versucht sein, wenn der auf dem *ā*-
Striche stehende Strich nicht so formlos wäre. Die Spitzen von
kacha in *kachati* haben allerdings gelitten, aber man könnte nur

kechoti, nicht *kāchoti*, wie C. thut, lesen. Das *pe* von *pāpe* ist deutlich genug; das erste Akshara sieht eher wie *pī* aus, ist aber sehr beschädigt. Der erste Anusvara von *atikantam* ist vollkommen deutlich, das *ta* ist, wie oben in *tathā*, verunstaltet. Das *o* in *no* ist nicht sicher, *eā* in *hulapiluvā* sieht wie *no* aus. Lies *“mahānāthā*. Der untere Theil des *ta* in *tedasa* ist vollkommen deutlich, die Spitze aber so beschädigt, dass man *to* lesen könnte. Das letzte Akshara von *manayā* ist ganz verunstaltet und oben mit dem vorhergehenden *ma* verbunden, so dass Cunningham's Lesung nicht unmöglich ist.

Z. 15. Das *ā* in *dharmarashipā* ist ganz deutlich, das *ya* aber verunstaltet. Ein kleiner Strich auf dem *ā* des *vā* ist unzweifelhaft nur zufällig und nicht *vā* zu lesen. *Vā* ist aber wohl ein Fehler für *cā*. *Dharmaya* ist ganz deutlich; *ta* und *sa* sind verunstaltet, aber das anlautende *ā* wieder sicher. In *taya* ist das *ta* unsicher, die tiefe Höhlung der Anusvara inmitten einer Abschärfung deutlich. Das *lha* in *bambhanibhesa* ist beschädigt, aber, wie mir scheint, erkennbar. Cunningham's Lesung *thi* scheint mir unmöglich. Hinter dem anlautenden *a* von *anathesa* steht ein Punkt, der aber wie hunderte von andern solchen Punkten nur zufällig entstanden sein wird. Das *u* von *vudhesa* ist ganz deutlich, wohl einen Viertelholl lang. Das Wort *dharmayutāye* gehört zu den besterhaltenen der ganzen Inschrift und das *e* ist ganz sicher. Das *ta* in *te* (für Cunningham's *se*) ist links etwas verunstaltet, aber erkennbar. In *bamdhanaabaddhisa* sehe ich keine Spur von einem zweiten Anusvara. Die Form des ersten *ba* und die des *dha* ist abnorm. Das *ye* von *patividdhānāye* ist so beschädigt, dass man betreffs des Vokals nicht ganz sicher sein kann. Die Lesart *anubaddham*, für Cunningham's *anubaddha*, ist sicher, aber wahrscheinlich ein Fehler für *anubaddham*.

16. In der Masse von unförmlichen Strichen und Flecken kann man mit einiger Phantasie vielleicht noch Reste der eingeklammerten Buchstaben des ersten Wortes entdecken. *Mahālake*, für Cunningham's *mahālāke*, sieht eher wie *mahālīke* aus, obgleich es mir nicht zweifelhaft ist, dass die Striche an der Spitze des stark beschädigten *la* nur zufällig entstanden sind. Die ersten beiden Silben von *olodhanesa* sind ganz unleserlich. Ich schreibe *olo*⁸ statt *holo*⁸, weil ersteres die deutliche Lesart des folgenden Edictes ist. Alle Aksharas von *bhaginīnam* sind mehr oder weniger entstellt und die letzten beiden oben und unten durch Risse verbunden und es wäre möglich *bhaginīyā* herauszulesen. *Vijitani* (für Cunningham's *mujaticha*), *vijita* ist ganz deutlich, *si* aber sehr entstellt.

Uebersetzung der Khālsī Version.

Der gättergeliebte König *Priyadarśin* redet (also): „Das Gute ist schwer zu vollbringen. Wer ganz in dem Guten aufgeht ¹⁾, der

vollbringt etwas schwieriges. Nun habe ich viel Gutes vollbracht. (Wenn) nun meine Söhne und Enkel und nach ihnen die, welche bis an das Ende der Zeiten meinem Stamme entsprossen, in gleicher Weise (meinem Vorbilde) nachleben werden, so werden sie etwas verdienstliches thun. Wer aber auch nur einen Theil ¹⁾ davon aufgeben wird, wird Uebles thun. Denn die Sünde entfaltet sich ja leicht²⁾.

„Nun ist eine lange Periode vergangen, während welcher die ‚Gesetzesoberen‘ ³⁾ (Dharmamahāmatra) genannten (Beamteten) früher nicht existirten. Als ich dreizehn Jahre gesulbt war, sind Gesetzesoberen (Dharmamahāmatra) von mir angestellt. Diese sind bei allen Secten mit der Beaufsichtigung des Gesetzes, mit der Förderung des Gesetzes und mit dem Heile und Wohlergehen des pflichtgetreuen (Volkes) wie (auch) der *Yavanas*, *Kambojas* und *Gandhāras*, sowie meiner andern Grenznachbarn ⁴⁾. Bei Kriegern, bei Brahmannen und Vaisyas, bei Armen und Alten sind sie um das Heil und das Wohlergehen, um das Beseitigen von Hindernissen, das mit dem Gesetze in Verbindung steht, bemüht ⁵⁾. Mit dem Verhindern von (ungerechtem) Gefangennehmen und Töten, mit dem Beseitigen von Hindernissen, mit dem Lösen von Banden, zu diesem Zwecke sind sie, sei es bei denen, welche zahlreiche Nachkommen haben, sei es bei . . . sei es bei Alten beschäftigt ⁶⁾. Hier und in den Städten draussen sind sie überall in den Frauengemächern, auch meiner Brüder und meiner Schwestern, sowie meiner andern Verwandten beschäftigt ⁷⁾. Bei allem was mit dem Gesetze zusammenhängt oder mit frommen Gaben in Verbindung steht ⁸⁾, sind die Gesetzesoberen überall in meinem pflichtgetreuen Reiche beschäftigt. Dieses Religionsedict ist zu dem folgenden Zwecke aufgezeichnet, damit es langen Bestand haben möge und (damit) diese meine Unterthanen es befolgen⁹⁾.

Anmerkungen.

1) Die wirkliche Lesart des Khālsi Felsen bestätigt Smart's Vermuthung, dass nach *kayānaxā* ein Part. Perf. Pass. gestanden hat, vollständig. *Apūhate* ist natürlich eine starke Corruption von Sanskrit *antarbhūtaḥ*. Die Verwandlung von *antar* in *ante* ist durch *anteurom*, *antahpuram* und *anteōri*, *antahcāri*, belegt. Nach Hemachandra IV, 261 wird in der Sauraseni ein mittleres mit einem Nasal verbundenes *hi* mitunter zu *da* und *or* giebt als Beispiel *anteurom* für *anteuram*. Da die Khālsi Version noch in einigen Fällen, z. B. *dase* für *tose* (VI, 19) die von den Grammatikern der Sauraseni zugeschriebene Erweichung des *ta* zeigt, so kann das *da* in *apūhate* keinen Anstoss erregen. Der Wechsel von *i* und *e* endlich ist in allen Prakrit Sprachen häufig und kommt auch in Asoka's Inschriften (z. B. Rūpnāth 2, *ye* für *ge*, Dohi V, 8 *sikali* für *sukale*) sporadisch vor. Die Bedeutung, welche *antarbhū* im Sanskrit hat, ‚eindringen in‘ oder ‚ganz darin aufgehen‘, passt vortrefflich. Die

Construction dagegen mit dem Genitiv statt des Locativs ist auffällig. Doch lässt sie sich dadurch erklären, dass der Genitiv in den Prakritsprachen, wie im epischen Sanskrit vielfach an die Stelle des Accusativs, Dativs und Locativs tritt und in den ersteren schliesslich alle anderen Casus verdrängt hat (vergleiche auch das gleichbedeutende *abhyantara*, welches im Prakrit mit den Genitiv construiert wird). Die curiose Lesart der Girnār Version *kalāpesa* scheint anzudeuten, dass der Schreiber erst den Locativ gebrauchen wollte, nachher aber den Genitiv setzte und dabei das locativische *e* auslöschen vergass.

2) *Desa* hat hier die nicht ungewöhnliche Bedeutung „Theil“ und ist mit *ekadesa* (VII, 22, Kh.) gleichbedeutend. Bei dieser Auffassung kommt *pi* „auch“ zu seiner rechten Geltung. Es ist meiner Ansicht nach unmöglich, an eine Zusammensetzung des Verbs *hā* mit *pi* in der Bedeutung von *prahā*, *parihā* oder *vihā* zu denken. Die Lesart *prihā* in dem sehr unzuverlässigen Texte der Shāhbāzgarhi Version ist sicher falsch. Der Gebrauch des Causals von *hā* in der Bedeutung des Simplex ist auch im älteren Sanskrit sehr gewöhnlich. *Hetā* (*eto*, Girnār), steht natürlich für *atra* „hier“ oder „hier“, nicht für *etam* „dies“.

3) Pischel hat, wie mir scheint, Recht, wenn er *supādālaye*, das eine ähnliche Bedeutung wie das *sakṣatṛa* der Girnār Version haben muss, als eine Zusammensetzung von *su* + *padālaye* ansieht und letzteres von *pradā* ableitet. Doch sehe ich in *padālaye* das Part. Fut. Pass. *pradāryam*, obschon diese Participia im Sanskrit nur selten gegen die Regel mit *su* zusammengesetzt werden. Wenn man es mit Pischel durch *pradālakam* erklärt, so muss man den sonst nicht nachzuweisenden Ausfall des *k* für Asoka's Zeit gelten lassen. Die Vertretung eines Sanskrit *y* am Ende einer Gruppe durch *ay* hat weniger Schwierigkeit.

4) Ich übersetze *Dhammamahāmātrā* nach Lassen's Vorgang durch „Gesetzesoberer“, wenn ich auch nicht verkenne, dass diese Uebersetzung die Bedeutung des Prakrit Wortes nur unvollkommen wiedergibt. *Dhammamahāmātrā*, im Sanskrit *dharma mahāmātrā* ist durch *dharma* „ethische mahāmātrā“ zu erklären. *Mahāmātrā* ist bekanntlich ein nicht ungewöhnliches Synonym für *amātya*, und wird wie letzteres zur Bezeichnung einer Menge verschiedener hoher Beamten gebraucht, deren Funktionen denen der modernen *Kābhāris*, *Sarsūbās*, *Subādārs* und *Ilakins* entsprechen. Es scheint mehr der Name eines Ranges als eines bestimmten Amtes gewesen zu sein. Die Uebersetzung „Oberer“ ist deshalb nicht unpassend. Anders steht es mit der Wiedergabe von *dharma* durch „Gesetz“. Diese ist zu eng, da das Wort, wie die nachfolgenden Angaben zeigen, seine weiteste Bedeutung hat und alles einschliesst, was sich auf die Erwerbung von religiösem oder moralischem Verdienst bezieht, Religions- und Cultussachen, die Handhabung der Rechtspflege und die königlichen frommen Stiftungen und milden Gaben. Leider

haben wir im Deutschen kein entsprechendes Wort. Es verdient erwähnt zu werden, dass auch sonst in Inschriften von einem *dharmasthāna* „Cultusministerium“ mitunter die Rede ist, dem die frommen Gaben unterstellt waren, Arch. Rep. West. Ind. IV p. 123, note.

5) Ich theile das Hauptstück der Inschrift, welches die Beschreibung der Thätigkeit der „Gesetzesoberen“ enthält, in fünf Sätze, weil das Participium *cayāpatā* fünf Mal wiederkehrt und jedesmal in dem Sinne eines Verbum finitum steht. Der erste Satz endigt, wie mir scheint, mit *opalaṇṭā*, da die Genitive *dharmayutasā* und *yonakambojagandhānam* am natürlichsten als von *hitasakhyā* abhängig betrachtet werden. Was die Erklärung der einzelnen Ausdrücke dieses ersten Satzes betrifft, so wird der Ausdruck *dharmavādhitānāye* „mit der Beaufsichtigung des Gesetzes“ so zu fassen sein, dass die Gesetzesoberen darauf zu sehen hatten, dass die Leute der verschiedenen Secten wirklich die ihnen durch ihre eigenen Satzungen vorgeschriebenen Pflichten erfüllten und die Asceten derselben nicht, statt ihrem Berufe nach als Lehrer und Führer ihrer Gemeinden zu wirken, sich andern weltlichen Beschäftigungen, wie der Ausübung der Arzneikunde, der Wahrsagerei, Astrologie und ähnlicher Künste widmeten. Auch das brahmanische Recht gesteht in gewissen Fällen dem Könige das Recht zu pflichtvergessene Asceten zu strafen. Bei *dharmavādhiyā* „mit der Förderung des Gesetzes“ hat man ohne Zweifel an die Einschärfung der moralischen Pflichten zu denken, auf welche Asoka so grossen Werth legt. In der Parallelstelle über die Thätigkeit der *Dharmamahāmātras*, Delhi Sp. Ed. Z. 3–8, wird ihre Stellung zu den Secten etwas klarer definiert. Dort heisst es, dass Asoka verordnet, dass sie bei dem *Samghā*, d. h. den Buddhisten, den *Ajivikas*, den *Nigēṇṭhas* oder *Jainas* und den verschiedenartigen Secten thätig sein sollen. Auch werden die Zwecke, welche sie verfolgen, am Ende der Stelle kurz dadurch zusammengefasst, dass es heisst, „durch ihr Bemühen werde die Barmherzigkeit, Wahrheitsliebe, Reinheit, Sanftmuth und Heiligkeit beim Volke gefördert werden“¹⁾. Damit ist der Gedanke, dass sie für den Buddhismus Proselyten zu machen bestimmt waren, ausgeschlossen.

Dharmayutasā, welches hier und weiter unten, sowie in den Säulenedicten das Volk und das Reich des Asoka im Gegensatz zu den Nachbarn characterisirt, übersetze ich durch „pflichtgetreu“. *Dharmayuta* kann entweder durch *svastadharme yukta* oder durch *svadharṃe*, d. h. *prajādharṃe yukta* erklärt und sowohl auf den Eifer in der Erfüllung der speciellen Pflichten eines jeden nach seiner Kaste, als auf die Erfüllung der Pflicht aller Unterthanen, den Gehorsam gegen den Herrscher bezogen werden. Die zweite Erklärung scheint mir die annehmbarere. Auf jeden Fall halte ich die Ansicht anderer Erklärer, dass es „dem wahren, d. h. dem

1) *dayā vacē vocare madure nīdhane va lokasā yodhīmāti ti.*

buddhistischen Glauben ergeben* bedeutet, für unwahrscheinlich. Asoka spricht selbst zu oft von den verschiedenen Secten, die in seinem Reiche lebten, als dass er von einem *dhammapala vijita* im Sinne eines „buddhistischen Reiches“ hätte reden können. Wegen *tan*, welches hier für *tathā* gebraucht ist, vergleiche das Petersburger Lexicon s. v. *taḥ*.

6) Obgleich ich *bhatamayesa* durch „bei Kriegeren“ übersetze finde ich es, ebenso wie Pischel, schwer zu glauben, dass es das Vedische *marga* enthält. Vielleicht ist *maya* einfach das bekannte Sanskrit Suffix und ein Wort wie *ganesu* oder *sanghesu* „Clan“ zu ergänzen. Mit Bezug auf *bandhanabhesu* stimme ich, da die Conjectur bestätigt ist, mit Senart überein. Doch nehme ich *ibha* in der Bedeutung „Vaisya“, welche aus Hemachandra's Angabe (Desikosa I, 79) *ibho, vaṣik* folgt. Da schon von Kriegeren und Brahmanen die Rede gewesen ist, so passt die Erwähnung des dritten Arischen *varṇa* sehr gut. Was *dhammayukta apalibodhāye* betrifft, so muss man in diesem Falle *dhammayukta* durch *dharma yukta* „das mit dem Gesetze in Verbindung steht“, d. h. „verdienstlich ist“ erklären. Unter *apalibodha* „Beseitigung von Hindernissen“¹⁾ darf man wohl „die Verhinderung einer ungerechten Beeinträchtigung der Rechte, sei es einzelner sei es der Casten und Secten“ verstehen. Die Entscheidung über solche Fälle lag gewiss zu Asoka's Zeiten wie später in den Händen der *kulas, jātis, śrenis* und *pūgas*, sowie der Provincialgouverneure und Berufungen an eigentliche königliche Gerichtshöfe waren gewiss, weil es nur wenige gab, schwer möglich.

7) Der Genitiv Sing. *bandhanabadhasā* ist, wie Senart bemerkt, eigenthümlich, kann aber dadurch erklärt werden, dass man das Wort als ein Samāhāradvānya fasst. Die Stellung der beiden Glieder kehrt ebenso wieder bei Manu V, 40: *yo bandhanabadhakleśān prāpīṇa na cīkrīṣati | sa sarvasya hitaprepsuḥ saḥkham atyantam aśnute*. Was den concreten Sinn von *bandhanabadhasā* *pratīvīdhāye* „mit Verhindern von Fesseln und Töden“ betrifft, so wird man nicht irre gehen, wenn man annimmt, dass die *Dhammamahāmātras* nicht bloß Menschen vor widerrechtlichem Geängnis, Körperstrafen und Tode schützen sollten, sondern dass sie auch besonders auf die Schonung der Thiere, die ja dem Könige so sehr am Herzen lag, zu sehen hatten. *Mokhāye* „mit der Lösung von Banden“ wird in demselben weiten Sinne zu fassen sein.

Eyaṃ anubandham kann man, meiner Ansicht nach, nur durch *etaṃ anubandham* im Sinne von *etadurtham* erklären. Die letztere Construction würde auch im Sanskrit correct sein. *Eyaṃ anubandham* ist etwas kühner, lässt sich aber, da *vyāpṛi* schliesslich

1) Siehe auch Dhauti Sep. Ed. Z. 20 *akarmā palibodha no āyā ti*, wo Senart es zu eng fasst.

als Verbum der Bewegung gefasst werden kann, noch rechtfertigen. Der Sinn, welcher bei meiner Erklärung herauskommt, stimmt vollständig mit der behägigen Breite von Asoka's Stil. Auf dem Steine ist *eyam* als ein Wort geschrieben. Wegen der Form *anubandham* für *anubandham* vergleiche unten *magala* für *magala*, *pāsada* für *pāsada* u. s. w. Was die nächsten Wörter betrifft, so steht auf dem Felsen *pajāvatiā*, [*katābhi*]*kāleticā* und *mahālaketicā*. In der Khālsi Version, wie in andern Inschriften, z. B. dem Delhi Separat Edicte, werden kurze Partikeln fast stets mit dem vorhergehenden Worte vereinigt. Bei der neuen Lesart leidet es aber keinen Zweifel, dass die richtige Abtheilung in allen drei Fällen *pajāva ti vā*, *katābhikāle ti vā* und *mahālake ti vā* ist. Senart hat sehr fein bemerkt, dass die Wörter, denen *ti vā* folgt, Nominative sind und dass hinter denselben *iti*, *matvā* oder *uktvā* ergänzt werden muss. *Pajāva* giebt sich nun als Nominativ (regelmäßig *pajāvā*) von *prajāvat* zu erkennen. Das kurze anlautende *a* erklärt sich dadurch, dass *ti*, welches für *tti* steht, folgt und vor doppelten Consonanten die Länge verschwinden muss. Die Bedeutung von *pajāva* ist ohne Zweifel „Vater einer zahlreichen Nachkommenschaft“. *Katābhikāra*, welches in der Girnār Version mit *prajā* ein Compositum zu bilden scheint und *katābhikāle* bin ich nicht im Stande zu erklären. Ebenso wenig kann ich die von Senart und Pischel vorgeschlagenen Deutungen annehmen.

8) Die beiden Partikeln *cuna* müssen wie das Vedische *cuna* „auch“ bedeuten. Na kann möglicher Weise für *nam* stehen, welches im Prakrit oft *alamkārattham* angehängt wird. Es kommt in dem Bairāt Edicte Z. 7 *vasā-nām*, *amiskā-nām* und häufiger in den Āndhra Inschriften Nāsik No. 13 und 14, Kāle No. 20 *etehi na parihārehi*, vor. Leider macht es auch das Delhi Separatedict nicht klar, was die Gesetzesoberen in dem Harem zu thun hatten.

9) In dem Relativsatze *e iyam dhammanisita ti vā dānasamypte ti vā*, kann ich trotz der Lesart von Girnār *ye ayam dhammanisrito ti vā* nur Neutra sehen. Ich übersetze denselben *yad idam dhammanisritam iti vā dānasamyuktam iti vā*. Denn erstlich scheint es mir unmöglich *iyam* für ein Equivalemt von *ayam* anzusehen. Zweitens weist die Lesart von *Dhanli dhammanisita ti van(?) dhammādhithāne ti vā* klar auf die neutrale Construction hin. Endlich sagt das Delhi Separatedict Z. 6 von den Dharmamahāmātras: *dānavisagasi viyāpatā se mama ceca decinam ca* „sie sind mit meiner und der Königinnen Gabenspende beschäftigt“ fügt weiter ebendasselbst hinzu: *hida ceca dānān ca dātakānam pi ca me kate annānam ca devitumālānam iwe dānavisagase viyāpatā hohanti ti¹⁾*, „ich habe es so eingerichtet,

1) Mein Text stimmt nicht ganz mit dem Senart's (Journ. As. 1882 p. 117 — 118) überein, weil ich denselben nach einem vorläufigen Alakatsche des General Cunningham gebe.

dass diese (die Dharmamahāmatras) sich mit den Gabenspenden meiner Söhne und anderer Prinzen beschäftigen*. Auch diese beiden Stellen machen es wahrscheinlich, dass in unserm Edicte das Neutrum *dāna-samyutam* vorzuziehen ist. Dieselben zeigen zugleich, dass die Dharmamahāmatras, wie das bei der in Indien herrschenden Corruption gewiss sehr nöthig war, darauf zu sehen hatten, dass die frommen Gaben des Königs und seiner Familie richtig vertheilt wurden.

6. Sechstes Edict.

A. Girnār Version.

Z. 4. Auf der Photographie steht *ti* in *paṭivedakā* auf dem Kopfe und sieht wie *paṭā* aus. Der *i*-Strich scheint aus Versehen unten statt oben angehängt zu sein.

Z. 7. Ich lese, wie Pischel, *āropitā* statt *aropitā*.

Z. 8. Ich lese *paṭivedatayam*; da unter dem *ya* die Spuren eines verwischten *va* sichtbar sind.

Z. 12. Ich lese *ārādhayanū t(i)*. *Ētāya*, da ich in der Form des ausgebrochenen Stückes an der Spitze von *ta*, die Umrisse eines *i* zu erkennen glaube.

B. Jaugada Version.

1. [Devā] (na)m piye piyadasi lāja hevaṃ (ā)hā[.] atī(k)antam antalam nō hūtap(u)hve savam kalam aṭhakamne paṭiveṇā vā[.] Se mamayā kaṭe savam kalam
2. (m)e ante olodhanasi ga(bh)āgāhāsi vacasi viṇṭasi nyānāsi ca savata paṭivedakā janasa aṭham paṭivedayanū me ti[.] Savata ca janasa
3. q[.] Aṇi pi ca kimpchi mukhate ānapayāni dāpakam vā sāvakam vā e vā mah(ā)mātehi atiyāvike (ā)lopite hoti tasi aṭhasi vivāde va
4. liṣāya ānantaliyam paṭivedataviye me ti savata savam kalam hevaṃ me anasāhe[.] Nathi (h)i me tase uṭhānāsi aṭhasantilaniyā ca[.]
5. me savalokahite[.] Tasa ca pana i(ya)ṇ mūle uṭhāne ca aṭhasantilana ca[.] Nathi hi kāmatalā savalokahiteṇa[.] Am ca kimpchi palakamāni hakaṃ
6. niyam yeham ti hida ca kāni s(n)khayāni palata ca svagam ālādhayan(t)ū ti[.] Ētāye (a)hāye iyam dhammalipi likhitā cilāṭhitkā hotu
7. (po)ṭā me palakamāntu savalokahitāye[.] Dukale e(n) iyam apnata agena palakamena[.]

1. देवानं पिये पियदसी लाजा हेवं आहा [1] अतिकंतं अंतनं नो
हतपुनवे सर्वं कालं अठकमे पटिवेदना व [1] मे समधा कटे
सर्वं कालं
2. मे अते ओलोधनसि गभागालसि वचसि विनीतसि
उद्यानसि च सवत पटिवेदका जनस अठ पटिवेदयंतु मे ति [1]
सवत च जनस
3. [1] अं पि च किंकि मुखते आनपयामि दापकं वा
सावकं वा ए वा महामातेहि अतियायिके आलोपिते होति
तसि अठसि विवादे व
4. लिसाय आनंतलियं पटिवेदेतविये मे ति सवत सर्वं
कालं हेवं मे अनुसठे [1] नथि हि मे तोसे उठानसि अठसंती-
लनिया च [1]
5. मे सवलोकहिते [1] तस च पन इयं मूले उठाने
च अठसंतीलना च [1] नथि हि कामतला सवलोकहितेन [1] अं
च किंकि पलकमामि हकं
6. नियं येइं ति हिद च कानि मुखयामि पलत च
स्वगं आलाधयंतु ति [1] एताये अठाये इयं धमलिपी लिखिता
चिलठितीका होतु
7. पोता मे पलकमंतु सवलोकहिताये [1] दुक्खे चु इयं
अंनत अगेन पलकमेन [1]

Anmerkungen.

Z. 1. S. W. E. C. liest *lāja*.

Z. 2. S. W. E. C. liest im Anfange *pa me*, d. h. *sa me*; *vin-ta*; *yaṃtu me ti* . .

Z. 3. S. W. E. C. liest: *kichī mukho*⁰; *kanapayanti*; *mahi-mātepi atipāyī*; *kulo*⁰; sec. *manu*; *kiti*.

Z. 4. *Anusathe* (S. W. E. C. *anusatha*), wie die Photographie deutlich giebt, muss als eine falsche Bildung für *anusithe* angesehen werden. *Nathi hi* ist nicht ganz deutlich, aber wahrscheinlicher

als *pi*. S. W. E. C. liest *pi*. *Athasamtīlanāyā* ist ganz deutlich und, wie mir scheint, nicht als ein Schreibfehler für *athasamtīlanāya*, sondern als ein etwas unregelmässiger Repräsentant von Sanskrit *ādyām* aufzufassen. S. W. E. C. liest *°samtīlanāya*.

Z. 5. S. W. E. C. liest *mam sava°*; *kāmatulā* ist wahrscheinlich ein Schreibfehler für *kāmatulap*. Senart's abweichende Ansicht wird in den Bemerkungen über die Grammatik erörtert werden. S. W. E. C. liest *kāmatulā* pr. m. und corrigiert *kamma°*; *an ca kichī pālakamāmi*. Im letzteren Worte zeigt auch die Photographie ein Häkchen an der Spitze von *pa*, das aber eher wie *i* aussieht und gewiss nur durch einen Riss verursacht ist.

Z. 6. S. W. E. C. liest *īham dhammalipi*; *hote*.

Z. 7. S. W. E. C. liest *dakale ca*.

C. Khālsi Version

17. Dev(ā)nam [p]iye piyadas(i) lāja hevam ahā[:] Ati(k)uṭṭam
antapam no bhṭapuluve sava(m) [k]ā(lam) atha(kam)me [pa]ṭi-
(veda[nā] vā[:]) (Se) ma(maya)ā hevam kaṭe[:] (savaṃ) kālap
adamāna(sā)
18. (me) (o)lōdhana(sī) gabbhāga(sasi vacasi vīni)[tasi] (uyāna)si (sa-
va)hā (paṭivedakā) (aṭham) janasā [paṭi]vodap(tu) (m)e . -[:]
(Savata) ja[nasā] (a)ṭham kachami hakaṃ[:] Yam pi cā (kichi)
(mukha)te ana[paya]mi (sakaṃ) dā(pakaṃ) v(ā) (sāvakaṃ vā)
ye vā (pu)ṇā (mahāmā)[tahi]
19. [a](tiyāyike) (ālopīte hoti) [taye](tḥaye) v(i)vāde (a)ṭi(k)uṭi v(ā)
sap(tam) palisāy(e) (a)ma[ta]liyam paṭi(vodayita)viye me sa-
v(a)ṭ(ā) savaṃ kālap hevam ānapayite mamasa[:] Nāthi hi
me doṣeva uṭṭamaā athasamtīlanāye c(a)[:] [Ka](a)viyam (ma)te
(hi) me savala(okaḥite)[:] (Tasa pu)ṇā es(e) mule (uṭṭāne).
20. [a]ṭṭha(sam)titānā cā[:] (Na)thi hi kaṃ(mata)lā sava(loka)hi-
(tānā)[:] Yam ca kichī (pa)la(kamā)mi hakaṃ [kīti?] bhṭānam
(a)maniyam (yeham) . [hi]ḍa (ta) (kāmi) sukhāyam(i) pala[tā] cā
svagap aladhayita[:] S(e) etāyēṭhāye iyam dhamalipi lekhitā
cīha(tū)tikya hotu tathā ca me putadāle palakamātu savaloka-
hitā[ye.]
21. (Duka)le ca li(ya)m anata agena palakamena.

देवानं पिये पियदसि लाजा हेव आहा[॥] अतिकंत अंतलं नो
जतपुलुवे सव कालं अठकमे पटिवेदना वा[॥] मे ममया हेव
कट[॥] सव कालं अदमानसा

18. मे ओलोधनसि गभागलसि वचसि विनितसि उयानसि सव-

- ता पटिवेदका अठ जनसा पटिवेदंतु मे . . [1] सवता जनसा
अठ ककामि हकं [1] यं पि चा किहि मुखते आनपयामि सकं
दापकं वा सावकं वा ये वा पुना महामातेहि
19. अतियाधिके आलोपिते होति तायेठाये विवादे निकति वा
संतं पलिसाये अनंतलियेना पटिवेदयितविये मे सवता सव काल
हेवं आनपयिते ममया [1] नचि हि मे दोसेव उठानसा अठ-
संतिलनाये चा [1] कठवियं मते हि मे सवलोकहिते [1] तस
पुना एसे मुले उठाने
20. अठसंतिलना चा [1] नचि हि कमतला सवलोकहितेना [1] यं च
किहि पलकमामि हकं किति [1] भुताने अननियं येइ . . हिइ च
कानि मुखायामि पलता चा स्वने आलधयितु [1] से एतायेठाये
इयं धमलिपि लेखिता चिलठितिक्या होतु तथा च मे पुत-
दाले पलकमातु सवलोकहिताये [1]
21. दुक्ले च इयं अनत अगेना पलकमेना ।

Anmerkungen.

Die Zeilen 18—20 sind übel eingerichtet und die Entzifferung ausserordentlich schwierig. Der Anfang und das Ende scheinen stark verwittert zu sein und in der Mitte befinden sich mehrere grosse Abschürfungen oder Löcher, von denen einige schon existirt haben dürften, ehe die Inschrift eingemeisselt wurde. Die Lesung der Anusvāras und der Vokabelzeichen ist desshalb hier meist sehr unsicher. Z. 17. Der Anusvāra von *athakamme* ist sicher.

Z. 18. [*paṭi*] *vedanta*. Hinter dem *de* ist ein Punct sichtbar, ob es aber wirklich ein Anusvāra ist, bleibt, da das folgende *ta* beinahe zerstört ist, fraglich. Zwischen *me* und *savata* ist wenigstens noch ein Akshara *tī* verloren gegangen. Zwischen *cā* und *mukhate* ist Raum für 6—7 Aksharas, aber nur Theile von *kichi*, welches die andere Recensionen haben, sind zu sehen.

Z. 19. Die Spuren des ersten Wortes sind sehr undeutlich. Mir scheint, dass man die Aksharas *tiyāpika* theilweise erkennen kann. Cunningham's *ucayika*, welches gegen den Gebrauch des Khāsi Dialectes wäre, steht sicher nicht da. (*ālopi*) *te* ist noch in seinen Umrissen zu erkennen und *koṭi* verhältnissmässig deut-

lich. Von *tāyethāye* sind die Umrisse des *tā* zu erkennen, *thāye* dagegen ziemlich deutlich. *Vivāde*, das *i* ist undeutlich, das *ā* aber ganz klar. *Nikati*, das zweite Zeichen ist sehr verwischt; ich sehe das was Cunningham als *i* liest für einen Theil des Horizontalstriches des *ka* an. *Palisāye*, es ist unsicher, ob *ye* oder *ya* dagestanden hat. *Paṭi vedoyitaṭṭiye*, die Lücke zwischen den recht deutlichen Anfangs- und Endbuchstaben ist so gross, dass wahrscheinlich vier nicht drei Aksharas verloren gegangen sind. Lies *uṭhānāsi*. *Kaṭṭiṣṣam* sieht wie *kaṭṭiṣṣam* aus, indem das *ta* eines unformlichen, aber wohl zufälligen Strich im Centrum zeigt, der Anusvāra ist deutlich. *Mate hi* sieht wie *māte hi* aus; die beiden Striche sind aber nur zufällig, da auch der obere Theil des *ma* und das *ta* stark verunstaltet sind. *Pinā*, das *pa* ist beinahe ganz zerstört, das *u* aber, wie auch das *ā* deutlich. *Esse* sieht wie *eso* aus, aber der *ā*-Strich ist durch das Ausbrechen des Stückchens zwischen der Spitze des *so* und der des *ma* entstanden.

Z. 20. *Saralokahitena, nā* könnte auch *no*, *yā* oder *yo* gelesen werden. Lies *kammātalam*. *Kūti*, ich restituire dieses Wort mit Cunningham; auf dem Abklatsche ist aber nur etwa das zweite *i* zu erkennen. *Ananiyam*, vom *a* ist der Verticalstrich sichtbar, von einem Anusvāra nach demselben keine Spur. *Yehara*, die rechte Seite des *ha* wird von einem grossen weissen Flecke verschlungen, in dem ein runder Punct, den ich für den tiefer gemeisselten Anusvāra halte, deutlich sichtbar ist. Der Verlust von *tē* ist bei der grossen Entfernung des nächsten erhaltenen Buchstabens *da* (*hida*) wahrscheinlich. *Ālūdhuyāta* ist vollkommen deutlich und ein Fehler für *gāntu*. Lies *dharmavāṇi*. *Se* sieht wie *so* aus, die Form des *ā*-Striches rechts zeigt aber, dass er zufällig ist. Lies *sukhayaṃ*.

Z. 21. *Palakamena*, das überschüssige *nā*, welches Cunningham giebt, ist nur ein Phantasiegebilde, veranlasst durch eine Menge unregelmässiger Striche.

Uebersetzung der Khālsi Version.

Der gottgeliebte König *Prīyadarśin* redet also: „Eine lange Zeit ist verstrichen, (während welcher) früher keine stetige Erledigung von Streitsachen und kein stetiges Anhören der Angeber stattgefunden hat¹⁾. Nun habe ich es so angeordnet, dass die Angeber fort und fort, während ich speise, (während ich mich) im Harem, in den innern Gemächern, in der Latrine, in meinem Gefährte, (oder) im Lustgarten (befinde) überall die Angelegenheiten der Leute vortragen²⁾. Ueberall werde ich die Angelegenheiten der Leute erledigen. Es ist von mir befohlen³⁾, dass, wenn entweder ich selbst mündlich etwas zu geben oder zu verkünden⁴⁾ befohlen habe, oder etwas Dringliches⁵⁾ dem *Mahāmātras* anvertraut ist (und hernach) in Betreff einer solchen Angelegenheit in

der Versammlung⁹⁾ ein Streit oder ein Betrug stattfindet, es mir überall und stets sofort angezeigt wird. Denn ich bin von meiner Thätigkeit und von der Erledigung der Geschäfte nie befriedigt. Denn ich halte¹⁰⁾ es für meine Pflicht für das allgemeine Heil und Wohl zu arbeiten. Aber die Wurzel davon ist die Thätigkeit und die Erledigung der Geschäfte¹¹⁾. Denn es giebt kein wichtigeres Werk als das allgemeine Heil und Wohl¹²⁾. Und wenn ich mich anstreuge, warum (geschieht es?) Ich will meine Schuld an die Creaturen abtragen¹³⁾; ich will sie in dieser Welt glücklich machen und im Jenseits sollen sie die himmlische Seligkeit erwerben. Dies Religionsedict ist zu dem Zwecke aufgeschrieben, dass es langen Bestand habe und dass meine Söhne und (deren) Nachkommen¹⁴⁾ sich wegen des allgemeinen Heiles und Wohles anstrengen mögen; und das ist schwer zu vollbringen ausser durch die grösste Anstrengung.

Anmerkungen.

1) Senart's Erklärung von *savam kalam* als gleichbedeutend mit *sāvakakālika* oder *sāvakakālina* „zu jeder Zeit stattfindend, stetig“, und von *pativedanā* durch „Andition des rapports sur les affaires“ ist vortrefflich. Seinen Bemerkungen kann man hinzufügen, dass der Accusativ *savam kalam*, wenn man denselben als Accusativ der Dauer fasst, ganz an seinem Platze ist. *Pativedanā* darf vielleicht genauer als Ableitung von *pativedayati* im Sinne eines doppelten Causals „veranlassen, dass eine Denunciation gemacht wird“ gefasst werden. Das Wort *atha* bedeutet sowohl in *athakamma* als weiter unten in den Verbindungen *atham janasā* und *athasavittanā* „Angelegenheiten, oder Geschäfte“ aller Art, besonders aber Klage- oder Streitsachen*.

2) Die Construction des zweiten Satzes ist nur von H. H. Wilson (Jour. Roy. As. Soc. XIV. 196) richtig verstanden. Man darf nicht, wie Senart und andere thun, hinter *so matmayā heram kate* einen Punkt setzen. Der Satz ist erst mit *pativedayantu me* zu Ende. Denn wie die in den meisten Recensionen hinter *me* stehende, in der Khālasi Version aber verlorene Partikel *tī, itī,* zeigt, regiert *heram kate* das Folgende. Dieser Gebrauch von *kṛī* ist im Sanskrit, wie im Prakrit so häufig, dass es kaum der Mühe werth ist, Beispiele beizubringen. Es mag aber bemerkt werden, dass derselbe auch in Asoka's Edicten nicht ungewöhnlich ist. So heisst es Delhi Sep. Ed. Z. 4—5: *saṃghaṭṭhasipi me kate, ime, viyāpatā hohanti tī; hemeca bhāhavesu ājivikesu pi me kate ime viyāpatā hohanti tī; nigamṭhesu pi me kate ime viyāpatā hohanti tī; nānāpāsāṃdesu pi me kate ime viyāpatā hohanti tī.* Diese Sätze sind im Sanskrit natürlich folgendermassen wiederzugeben: *saṃghāṭṭhe 'pīme vyāpratā bhavishyanti me kṛtam; brāhmaneshvājivikesu 'pīme vyāpratā bhavishyanti me kṛtam* u. s. w.

Unter den *pratyekakā*, Angäber (delatores) hat man gewiss keine besonders vom Asoka speciell ernannte Classe von Beamten zu verstehen. Es sind ohne Zweifel die *cārak* oder *cārāḥ*, „die Spione“ deren ausgiebigen Gebrauch die Dharmasāstras (Mauṇ VII. 122, 184, IX, 261, Yājñavalkya I. 331, 337) und die Niti den Indischen Königen dringlich anempfehlen. Die *Jāsus*, wie man jetzt sagt, spielen auch noch in unserer Zeit an den Höfen der Indischen Fürsten eine grosse Rolle. Was die Erklärung der Orte, wo der König die Berichte seiner Spione empfangen will, betrifft, so sind dieselbe alle mit Ausnahme von *vinita* oder *vinita* bei Senart richtig erklärt. Betreffs *gabhāgalla* kann man hinzufügen, dass mit diesem Worte die Privatgemächer des Königs, im Gegensatz zu der *upasthānabhāni*, der Audienzhalle oder dem *Darbhār-room*, wie es jetzt heisst, gemeint sind. Diese sind noch von dem *orothana*, dem Harem, verschieden. Bei der grossen Naivetät der Inder wird man sich nicht zu scheuen brauchen anzunehmen, dass Asoka einen so *asabhyā śabda* wie *cārak* im Sinne von *carcagriha* verwendet. Auch der philologische Grund, dass alle Recensionen *cārak* haben, macht die Erklärung durch *cārak* sehr wahrscheinlich. Denn, da die *Dhauḥi*, *Jangada* und *Khālśi* Versionen *tya* nicht in *ca*, sondern in *tiya* verwandeln, ist es kaum möglich mit Kern an *crātṛyagriha* oder gar an *crātṛyagriha* zu denken. *Vinita* d. h. *vinita* ist von Lassen Ind. Act. II², 267, Note 1 ungefähr richtig gefasst, indem er es durch „beim Ausreiten“ übersetzt. Präciser gefasst, kann man *vinitam* durch *yānam* „Geführte“, d. h. Wagen, Sänfte oder Reitthier“ erklären. Im Sanskrit heisst *vinitaka* sowohl wie *crānitaka* „Sänfte“ und wird auch in der Bedeutung von „dressirtes Pferd“ aufgeführt. An unserer Stelle muss man es jedenfalls im weitesten Sinne nehmen.

3) Die Construction des dritten Satzes ist von Lassen loc. cit. Note 2, richtig erklärt. Die beiden mit *am pi* und *e pi* beginnenden Relativsätze beziehen sich auf das nachfolgende *tāyeshāye* (*tāya* *athāye*, G.; *tasi* *aphasi*, J.) und hängen sammt dem Nachsatze von *hecāṃ ānapayite munayā* ab. In den *Dhauḥi* und *Jangada* Recensionen ist um dies Verhältniss deutlicher zu machen, noch einmal *ti*, *iti*, nach *pativedayitaviye* *ne* eingefügt. Besser wäre es aber gewesen, die Partikel nach *savām kalam* einzuschieben, da *savata savām kalam* noch zu *pativedayitaviye* gehört. Um die Sache ganz deutlich zu machen, habe ich in der Uebersetzung den Schlussatz vorangestellt.

4) Zu *dāpakam* und *sāvakam* ist *vākyaṃ* zu ergänzen und der wörtliche Sinn ist „wenn ich selbst mündlich einen Befehl ertheilt habe, der auffordert etwas zu geben oder etwas zu verkündigen“. Wie die Gīrnār Form *śrāvāpakam* zeigt, ist auch *sāvakam* von dem Causal *śrāvayati*, nicht aber unmittelbar von *śru* abzuleiten. Unter *śrāvakam vākyaṃ* hat man gewiss „ein Wort oder einen Befehl“ zu verstehen „der den Willen des Königs verkündigt“.

5) *Atiyāyika* ist hier ohne Zweifel in derselben Bedeutung wie *ātyāyika* Gautama XII. 30 gebraucht, wo Haradatta es durch einen Vers Kātyāyana's erläutert: *vyapaiti gauravam yatra vināśas tyāga eva nā | kālāya tatra na kurvīta kāryam ātyāyikam hi tat* || und durch „dringlich“ zu übersetzen. Bei solchen Angelegenheiten, heisst es im Gesetzbuche, soll der Richter ohne Vorzug den Prozess einleiten. Es versteht sich von selbst, dass die Mahāmātras¹⁾, unter denen hier wohl die Provinzialgouverneure zu verstehen sind, bei dringlichen Angelegenheiten ohne den König zu befragen auf eigene Verantwortlichkeit handeln mussten. Die Form *mahāmātrī*, welche ich nach der Jaugāḍa Lesart restaurirt habe, muss hier wegen der Girnār Variante und nach Erforderniss des allgemeinen Sinnes die Bedeutung des Dativ haben. In gleicher Weise ist *bambhanasamātrī* Jaugāḍa II. 12 gebraucht.

6) *Parishad* kann hier auf keinen Fall „Assemblée du clergé“, wie Senart es übersetzt, bedeuten. Sondern es ist die Bezeichnung für die Versammlungen oder Ausschüsse, welche die Angelegenheiten der Dörfer, sowie der Kasten und Gilden, der *jātis*, *śrēṇis*, *piṇḍas* und *nigamas* u. s. w. besorgen. Man nennt dieselben jetzt, weil sie gewöhnlich aus fünf Mitgliedern bestehen, *Panch*. Der Verkehr der Regierung mit den Unterthanen ging in früherer Zeit und geht in vielen von eingebornen Fürsten regierten Staaten noch jetzt durch die *Pancha*. Die *Pancha* hatten und haben sehr ausgedehnte Befugnisse in Betreff der inneren Angelegenheiten der Kasten u. s. w. und ihnen kam und kommt in der Regel noch jetzt die Verwaltung von Stiftungen oder Schenkungen zu, welche zu Gunsten der Kaste, ihrer Tempel oder Klöster gemacht sind. Bei dieser Stellung der *Pancha* ist es leicht verständlich, dass den Befehlen des Königs oder der Gouverneure Streit oder Opposition und bei Schenkungen Betrug (*Pañcātānta* I. vs. 15) verfallen konnte und dass Asoka, gemäss der Tradition der Indischen Herrscher, allem Unfuge durch Spionage zu steuern suchte.

7) Wenn man *dose* oder *tose*, wie die andern Versionen haben, im Sinne von *triph* fasst, so kommt der Sinn, welchen auch Senart als erforderlich erkannt hat, richtig heraus.

8) Betreffs der Erklärung von *mate hi*, stimme ich Pischel bei, weil Ed. XIII die Verbindung *vedanīyamate* und *gubhimate* vorkommt. Die Lesart von Shahbāzgarhi *matrī* stört mich nicht, da der Text dieser Version zu unsicher ist.

9) *Santilanā*, d. h. *santilanā* ist das regelrechte Nomen actionis von der seltenen Wurzel *tira*, für welche die Bedeutung *karmasamāpti* „Beendigung von Geschäften“ gegeben wird, vergleiche auch Manu IX, 233, wo *tīrita* im Sinne von „Erledigung von Streitsachen“ gebraucht ist.

1) Ueber das Wort siehe oben V. 5. Anm.

10) Was die Erklärung von *kammatalam* betrifft, wofür in der Jangada Version *kāmatālā* steht, so stimme ich weder mit Senart noch mit Pischel überein. Ersterer sieht darin einen Comparativ des ungewöhnlichen *kāma*, letzterer das wie mir scheint nicht recht passenden *kāmya*. Ich nehme es als Comparativ des Substantivum *karma*. Ein anderes Beispiel der Comparison von Substantiven liefert die Unterschrift des Khāsi Bildes *gajātame* „der beste Elephant“. Die Construction des Comparativs mit dem Instr. ist von Pischel richtig erklärt.

11) Der Ausspruch Asoka's, dass er „seine Schuld an die Creaturen, d. h. die Unterthanen abtragen will“ erklärt sich dadurch, dass der König der *Sagriti* zufolge „den sechsten Theil des Erwerbes und des moralischen Verdienstes“ seines Volkes als „Bezahlung“ für den Schutz, den er ihnen angedeihen lässt, bekommt (siehe z. B. Baudh. Dh. S. I. 10. 18. 1 und die Parallelstellen). Thut er nichts für sie, so bleibt er natürlich in ihrer Schuld.

12) *Putubile* kann nicht „Söhne und Frauen“ bedeuten, sondern nur Söhne und (deren) Söhne oder Enkel*. Obschon im Sanskrit *dāra* nicht in der Bedeutung von *dāraka* belegt ist, so lassen die Parallelstellen keinen Zweifel darüber, dass es hier nichts anderes heisst. *Putubile* ist als *Samahāradvandva* zu fassen und *palakamātu* entweder in *palakumatu* zu ändern oder eine constructio ad sensum anzunehmen. Letztere ist freilich im Sanskrit kaum nachzuweisen.

7. Siebentes Edict.

A. Gīrnār Version.

Z. 2. Ich lese *ichāṃti*, da nicht weniger als drei Puncte hinter dem *cha* sichtbar sind. Der obere Theil des ersten *ca* in *ucāvachāṃdo* ist gebogen, als ob *urcha* oder *uchrā* zu beabsichtigt wäre. Wahrscheinlich liegt ein Schreibfehler vor. Am Ende der Zeile lese ich *kasaṃti* nicht *kasaṃta*, wie Senart in den Nachträgen vorschlägt.

Z. 3. Ich lese *vipulē*. Das zweite Zeichen ist zu sehr beschädigt, als dass es gerathen ist, eine unregelmässige Form anzunehmen. Lies mit Pischel *sayamo*.

B. Jangada Version.

8. yadus[1] laja savata ichuti savapāsāṃdā va . e . . . e
hi to sayumap bhāvasudhi ca ichāṃti munisā ca ucāvachāṃdā
ucavacalāgā[2]

9. ekadesaṃ va kachāṃti . l . le pi ca . A
ca nīce bādham[3]

... यदसी लाजा सवत इक्षति सवपासंडा व ...
 हि ते सयमं भावमुधी च इक्षति मुनिसा च उचावचकंद
 उचावचलागा
 ... एकदेसं व कक्षति पि ले पि च ...
 च नीचे बाइ

Anmerkungen.

Z. 8. *Hī te sayamam* sieht wie *hī te* aus; **lāgā* beinahe wie *līpī*. In beiden Fällen liegen aber wahrscheinlich keine Schriftfehler vor, sondern sind die überschüssigen kleinen Striche durch Zufall entstanden. S. W. E. C. hat an beiden Stellen die richtige Lesart. Ausserdem giebt dieselbe: *pāsandā vace; sayamam* pr. m., *sayamam* sec. m.; *bhāvacūdhī, munisa, ucāvacā** zwei Mal.

Z. 9. S. W. E. C. liest *ivale; nice*.

C. Khālsi Version.

Devānam p(i)yo piya(da)sī lājā [sa]vutā (i)chati sa(va)[p]āsap-
 [dā] va(se)vu[.] (Sa)vo hī te sayamam bhāva(su)dhī ca (i)chapi-
 ti[.] (Ja)ne (ca) ucāvacāchamde ucāvaculā(ge)[.] Te sayam
 ekadesam pi k(i)cham(t)i[.] Vipule pi ca dān(e) asa mathi
 21. sayam bhā(va)sudhī kīap(utā) diḍhabhat(i)ta cā nī(ce) bā-
 ḍhap[.]

देवानं पिये पियदसि लाजा सवता इक्षति सवपासंडा वसेवु||
 सवे हि ते सयमं भावमुधि च इक्षति|| जने च उचावचाकंदे
 उचावचलागे|| ते सवे एकदेस पि कक्षति|| विपुले पि च
 दाने असा नथि
 22. सयमे भावमुधि कितंनता दिडभतिता चा निचे बाइ||

Anmerkungen.

Z. 20. *Vasesu*, das *v* ist ganz deutlich. Der Abklatsch hat deutlich *bhāvasudhī ca. Jāne ca*, das *ja* ist etwas verwischt, aber erkennbar; *ca* sieht, weil die rechte Seite des Buchstabens durch einen Riss, der sich noch weit nach oben zieht, verunstaltet ist, wie *cu* aus. *Ucāvacāchamde*, das *de* ist vollkommen deutlich und von *dā* keine Spur. Das *e* von *lāge* ist etwas verwischt, aber erkennbar. *Pi ca* ist ganz deutlich. *Dāne* sieht wie *no* aus. *Asa* ist ganz klar, obschon das *a* eine seltene Form, zwei Verticale durch einen Horizontalstrich verbunden, zeigt.

Z. 21. *Kiṣṇamātā*, der Anuvāra hat sich mit einem grösseren Risse vereinigt und wird deshalb leicht übersehen; *na* hat allerdings noch ein Auhängsel rechts an der Spitze, dessen Form aber deutlich zeigt, dass es zufällig ist; die rechte Seite des *ta* ist verunstaltet und am Fusse so erweitert, dass man *ta* lesen könnte, an der Spitze aber ist der *ā*-Strich noch sichtbar. *Didhabhatitā* ist ganz deutlich. *Nīce*, *ce* ist etwas verunstaltet, aber erkennbar. *Bāḍham* ist die deutliche Lesart des Abklatsches. Das Zeichen), welches gewöhnlich das Ende der Edicte bezeichnet ist ausgelassen.

Mit Senart's Uebersetzung dieses kurzen Edictes kann ich im Allgemeinen nur übereinstimmen. Ich möchte jedoch darauf aufmerksam machen, dass, da auch die Dhanli, Jaugada und Khalsi Recensionen, welche in der Regel *tiya* durch *tiya* wiedergeben, *nice* oder *nice* lesen, das letztere Wort durch *nice*, nicht durch *nigam* zu erklären sein wird. Der letzte Satz muss deshalb folgendermassen übersetzt werden: „Aber auch bei einem Niedrigen, dem grosse Freigebigkeit nicht (möglich) ist, ist die Bezeichnung der Sinne, die Reinigung des Herzens, Dankbarkeit und treue Ergebenheit (etwas) schönes“. Bei dieser Erklärung muss man freilich die Lesart von Gurnar *nica* in *nice* umändern.

Nachtrag

zu „Abulwalid Ibn Ganah und die neuhellensische Poesie“, Ztschr. d. DMG. XXXVI, 8, 406.

Der Vollständigkeit wegen erwähne ich, dass Abulwalid im Artikel *שפאך* (Wörterbuch, Col. 742) einen Vers aus der Kritik Dünasch's gegen Menachem b. Saruk anführt, in welchem Jener (Abulwalid nennt ihn ausdrücklich und zwar *אין לברא*) die Ansicht Menachem's über *שפאך*, Jesaja 54, 8 (s. Machbereth, 179 b) bestritten hatte. Abulwalid schliesst sich der Meinung Dünasch's an. Der Vers ist der 91. der genannten Kritik und lautet:

יגם סהר שפאך חרון אף גם¹⁾ חפץ וזוא טעמם קאך

Die Schlussworte des Verses (*אלהים ארורים*) fehlen bei Abulwalid.

W. Bachor.

1) Ed. Filipowski (p. 3 und p. 20) hat gegen das Metrum *גם*.

Gründung einer Handschriftenbibliothek in Benares.

Benares, 14. April 1883.

Soeben komme ich von einer interessanten „Sabha“ zurück, die in dem Eingeborenenviertel der Stadt Benares auf der Stätte, wo der bekannte verstorbene Pandit Balaçāstrin vor einigen Jahren ein grosses Jyotishṭoma-Opfer darbrachte, unter dem Vorsitz von Dr. Thibaut, Principal of the Government College, abgehalten wurde. Die Art und Weise, auf welche in dieser Versammlung beschlossen wurde das Gedächtniss des hervorragenden indischen Sanskritisten zu ehren, dürfte auch für deutsche Fachgenossen von Interesse sein, weshalb ich mir erlaube einen Auszug aus den von Pandit Dandiraj Dharmadhikari vorgelesenen und von der Sabha mit Beifall begrüßten Propositionen mitzutheilen. Zur Erläuterung muss ich vorausschicken, dass die Mutter des verstorbenen Balaçāstrin ein Grundstück und eine Summe von ungefähr 1000 Rupees gegeben hat, um zu Ehren ihres berühmten Sohnes auf der vorerwähnten Stätte eine Bibliothek zu stiften, und dass der geräumige Handschriftenaal und ein daran anstossendes Lesezimmer bereits der Vollendung nahe sind.

1. pratiçriyomi madhyavaṇçaparaparasāditāni sudurlabha-dharmaçāstranibandhaprabhṛtivisthayakāni laghāni brīhaṇi ca sap-
pūrṇāny asappūrṇāni ca mūlāni pañcaçatyā 'nyūnāni pustakāni
çribālasarasvatībhavanāya vitaritum adho nirdiṣṭhāir upadibhūḥ
yadi ca teṣāṃ upadhinām ekatamasyā 'pi vyatikramāṃ vyavasthā-
pakasabhā kuryat tarhi madrikthādhikāriparampariçatāḥ puruṣo
dattāni pustakāni parāvartitum çaknuyāt

a) madrikthādhikāriparampariçatānām ekatamo 'vaçyaṃ bāla-
sarasvatībhavanakāryasabhasabhyo bhavet

b) madrikthādhikāriparampariçatāḥ puruṣā yasmin yasmin
çāstre 'bhyāssparā bhaviṣyanti tasya tasya çāstrasya yady atra
'nekāni pustakāni syuḥ tarhy ekaikaṃ pustakam abhyāsārthanā svagri-
he sapathāpya sarasvatipūjādivaseshu pratyarpya punar grahitum
çaknuyuh |

c) çriçivanātheçvarapārcyavartisthānād anyatra yadi bālasara-
svatībhanap na bhavet |

d) kārṣṇasāhāyāḥ pustakādhyakṣhasya vā pramādādinaḥ pustakaṣaṃrakṣaḥasya 'vyavasthā yadi na bhavet |

e) apūrnāpustakānāṃ pūraṇāya yadi saḥsra yāvaccakṛyāṃ yateta |

2. sadṛśham ācāse ca manmitrāpi bahavo 'nye cehānūtra sukṣmapradopāyāṇāṃ pustakavitaragāṃ asmai bhavanāya mahatotsāhena kurvānto mām anukarishyānti |

3. bālasarasvatībḥavanavyavasthāpanasya bādṛni sādṛuphalāni manasikṛtīya rājakyapustakasaṃgrahaprabandho 'pi sādhu sāhāyāṃ asmin dāsyatīti bādṛhṇaṃ saṃbhārayāmi |

1. Ich verspreche die in meiner Familie vererbten, sehr seltene Werke über Dharmaśāstra u. s. w. enthaltenden Handschriften, ob von geringem oder grossem Umfang, vollständig oder unvollständig, mindestens 500 an Zahl, insgesamt der „Bālasarasvatī“-Bibliothek unter nachstehenden Bedingungen zu übergeben. Wenn das leitende Comité irgend eine dieser Bedingungen übertritt, so kann einer meiner Nachkommen, der mein Erbe ist, die (von mir) geschenkten Bücher wieder zurücknehmen.

a) Irgend einer meiner Nachkommen und Erben soll stets unter den Mitgliedern des die Geschäfte der Bālasarasvatī-Bibliothek leitenden Ausschusses sein.

b) Wenn meine Nachkommen und Erben eine bestimmte Wissenschaft studieren sollten und es sollten auf diese Wissenschaft bezügliche Handschriften (in der Bibliothek) vorhanden sein, so dürfen sie jede solche Handschrift zum Studium mit nach Hause nehmen, brauchen sie nur in den Sarasvatīpūjā-Ferien zurückzugeben und können sie nachher wieder haben.

c) Die Bālasarasvatī-Bibliothek darf nicht von dem (jetzigen) Platze bei dem (Linga-)Tempel des Viṣṇuātha weg an einen anderen Platz verlegt werden.

d) Die Handschriften dürfen nicht leiden (oder verloren gehen) durch Nachlässigkeit oder sonstiges Verschulden des Verwaltungsausschusses oder des Bibliothekars.

e) Das Comité soll sich nach Kräften um die Completirung unvollständiger Handschriften bemühen.

2. Ich hoffe sehr, dass auch viele meiner Freunde sich an der in dieser und der künftigen Welt glückbringenden Ueberlassung ihrer Manuscripte an diese Bibliothek mit grosser Bereitwilligkeit entschliessen, und so meinem Beispiel folgen werden.

3. Ich setze mit Bestimmtheit voraus, dass in Anbetracht der vielen aus der Gründung der Bālasarasvatībibliothek erwachsenden Vortheile auch die von der Regierung zur Sammlung von Handschriften eingesetzte Behörde uns wirksamen Beistand leisten wird.

Aus eigener Anschauung kann ich himmeln, dass die hinterlassene Sammlung Bālaśāstrin's sowohl als die Sammlung Dandiraj's,

welche beiden Sammlungen den Grundstock der neuen Bibliothek bilden werden, reich an interessanten und seltenen Werken aus allen Gebieten der Sanskritliteratur ist, Vedica eingeschlossen. Pandit Dundiraj ist ein direkter Nachkomme des gelehrten und fruchtbaren Nanda-pandita, aus dessen im J. 1622 verfassten Commentar zur Vishnu-smṛiti ich in meiner Ausgabe dieses Gesetzbuchs ausführliche Auszüge publicirt habe.

Es ist im Interesse der Sanskritstudien lebhaft zu begrüßen, dass gerade in Benares ein derartiges Centrum für die Sammlung und Aufbewahrung alter Handschriften geschaffen wird. In Benares sind bisher Nachforschungen nach Sanskritmanuscripten nicht wie in anderen Theilen Indiens systematisch von der Regierung betrieben worden, und doch fließt die Quelle hier reichlicher als irgendwo. Auch europäischen Sanskritisten ist Pandit Dundiraj gerne erthätig Abschriften der in dieser Sammlung jetzt oder künftig enthaltenen Manuscripte zu dem in Benares üblichen Preise zu besorgen. Ueber einige Originale und Copien seltner, zum Theil ganz unbekannter Werke aus dem Gebiete des Dharmasāstra, die ich durch ihn erworben habe, hoffe ich später in dieser Zeitschrift zu referiren.

Julius Jolly.

Announcement and Query.

I have been for some years past preparing editions of the following works, which I now intend to publish as fast as time and opportunity will allow.

1) The *Nakṣ'id of Garī and al-Farazdaq*, in the shorter recension of Abū 'Obaidah Ma'mar ibn al-Muthanna and the longer recension of as-Sukkari. These must be edited separately. For the former I have a Ms. which has been most kindly lent to me by my friend Dr. Spitta-Bey, dated A. H. 687; for the latter, the Bodleian Ms., dated A. H. 971.

2) The *Dirān of Garī*. For this I have used the Mss. of St. Petersburg, Leiden, and the British Museum.

3) The *Dirān of al-Ahtal*, for which I have only the St. Petersburg Ms.

Can any of my fellow Orientalists inform me whether other Mss. of these works exist in European libraries, where one can readily obtain access to them?

St. Andrew's, Station Road,
Cambridge. 30/12/82.

Wm Wright.

Anzeigen.

Max Müller's 'Renaissance of Sanskrit Literature' in seinem neuen Buche 'What can India teach us?'

Der Verfasser hat es in einer vorzüglichen Weise verstanden, den getheilten Wünschen der Gebildeten Englands und der Fachgelehrten Deutschlands gerecht zu werden, und hat jedem Theile das Seine in einer besonderen Form überreicht. Es gibt nämlich der erste und umfangreichste Theil des Werkes auf 280 Seiten im Wesentlichen die Vorlesungen, wie sie Prof. Max Müller im vorigen Jahre auf eine ausserordentliche Berufung hin an der Universität Cambridge gehalten hat; dagegen als zweiter Theil schliesst sich daran in Form eines grössern wissenschaftlichen Anhangs die Darstellung und Besprechung des gesammten wissenschaftlichen Materials, auf Grund dessen der Verfasser dazu gekommen ist, die neue und in der That in mancher Beziehung zutreffende Idee einer Renaissance der indischen Literatur auszusprechen, und was mehr ist, dieselbe mit der ihm eigenen geistreichen Behandlung und Beredtsamkeit dem gebildeten sowohl wie dem fachgelehrten Publicum vorzuführen. Da ich selbst als ein Knappe dem letzteren Heerlager angehöre, so möge es mir gestattet sein, in der Besprechung mich auf den im Speciellen an jenes adressirten wissenschaftlichen Anhang des Werkes zu beschränken.

Es ist wahr, dass die Hauptthese, die Vikrama und seine 9 Juwelen Dhanvantari Kahapanaka Amarasipha n. s. w. in das sechste Jahrhundert versetzt, schon vor mehr als 20 Jahren von Kern in seiner Vorrede zur Brhat-Saiphita vorgetragen wurde; aber kaum hat man dieselbe bis jetzt mehr als bedingungsweise acceptiren dürfen, und es sind auch seit jener Zeit darüber von unsern namhaftesten Gelehrten die verschiedensten und abweichendsten Ansichten geäussert worden. Es ist Max Müller's grosses Verdienst, jene zuerst von Kern geäusserte Idee in einer umfassenden Untersuchung und gleichsam unter der Aegide des neuen Gedankens einer 'indischen Renaissance' in ein ganz anderes Licht gerückt und, wie mir scheint, zweifellos erwiesen zu haben. Indem ich davon absehen muss, die mannigfachen vom Verfasser neu herbeigebrachten Materialien im Einzelnen auszuheben und nachzuprüfen, wende ich mich nur zu den beiden hauptsächlichen, nämlich

1) zur Frage nach der Vikrama-Aera.

2) zu den Reiseberichten des chinesischen Pilgers I-tsing und den chinesischen Uebersetzern buddhistischer Texte.

Was die Vikrama-Aera betrifft, so hat Max Müller Fergusson's Gedanken, dass bei der Creirung der Vikrama-Aera als historischer Anfang 544 A.D., d. i. das Datum der Schlacht von Korur, gewählt worden sei und die vorhergehenden 600 Jahre bloss aus Zweckmässigkeitsgründen zugeschlagen wurden, einestheils dahin modificirt, dass die Vikrama-Aera wirklich schon im Jahre 544 A.D. eingeführt worden sei, und andertheils hat er mit demselben architectonischen oder constructiven Talente, das er an Fergusson lobt, dessen Gedanken mit Kern's Versuch einer historischen Fixirung der neun „Juwelen“ Vikrama's in Verbindung gebracht. Mit Bezug auf des Verfassers Modification von Fergusson's Gedanken muss ich nun allerdings bemerken, dass dieselbe durch die Thatsachen nicht so sehr gestützt wird, wie es nach seinen Ausführungen scheinen möchte. Ich glaube, dass die Frage vorderhand noch weiterer inschriftlicher Funde, namentlich aus der Zeit des 7. bis 10. Jahrhunderts, bedarf. Soweit wir bis jetzt sehen können, finden wir die erste als Regel sich zeigende Anwendung der Vikrama-Aera in Anhilvaḍ oder Apahilapataka auf den Inschriften der Caulukyadynastie, die von Bühler im *Indian Antiquary* VIII, 188 ff. edirt sind und als frühestes Datum sapvat 1043 geben. Alles was vor dieser Zeit als Vikrama-Datirung reclamirt worden ist, unterliegt trotz Max Müller's Darstellung auf S. 285 dem Zweifel. Die Sache steht in Wirklichkeit so, dass gegenüber der schon von Bhān Dāji ausgesprochenen Behauptung, es liessen sich vor dem 11. christlichen Jahrh. keine Vikrama-Daten nachweisen, von Bühler drei oder vier Daten in's Feld geführt worden sind, die jene Behauptung entkräften sollten. Es waren

I. Das Datum 486 in der Kavi IS. von Jayabhata; dasselbe ist durch Max Müller's Betrachtungen S. 285 f. abgethan, sicherer aber noch durch den Umstand, dass, wie ich einer freundlichen Mittheilung von Prof. Max Müller aus einem Briefe Bühler's verdanke, Prof. Bühler selbst nicht mehr daran festhält, da die JS. an der betreffenden Stelle zu defect sei, um die Zahlen 4, 8 und 6 mit Sicherheit erkennen zu lassen.

II. Das Datum 811 (neben Çaka 675), angeblich auf einer von Bal Gangādhara Çastri im Bombay Br. J. II, 371 herausgegebenen IS. Prof. Max Müller nimmt dieses Datum als ein sicheres in seine Argumentation auf, während es indessen von Fleet im *Ind. Ant.* (ich glaube im VII. oder VIII. Bande) als Fälschung angekündigt und dann auch von demselben *ibid.* XI S. 112 als solche thatsächlich erwiesen worden ist¹⁾. Es ist zu verimuthen, dass Prof. Bühler

¹⁾ Ich bemerke, dass Prof. Max Müller durch einen Blick in das *Indian Antiquary* nach der Arbeit entbolen gewesen wäre, S. 300 f. mit Zuthilung

schon 1877, also kurz nachdem er den Aufsatz über die Kavi-inscriptions veröffentlicht hatte, von der Fälschung wusste; denn sonst würde er wohl im Ind. Ant. VI, 59 in der Aufzählung der Rashtrakuta Platten bei der in Frage kommenden das *supval*-Datum 811 hinter dem *Čaka*-Datum 675 beigefügt haben.

III. Das Datum 802, „*Pāṭhaṇ inscription, recording the accession of Vanarāja*“. Diese Inschrift ist den europäischen Gelehrten noch nicht zugänglich gemacht; denn der Report, auf den Bühler mit Bezug auf diese IS. in Ind. Ant. V S. 112 verweist, scheint, soviel ich habe in Erfahrung bringen können, nie erschienen zu sein. Der Umstand, dass Bühler dabei den Report ohne Seitenangabe citirt, bestärkt mich in dem Gedanken, dass er ihn citirte, noch ehe er ausgearbeitet oder die Drucklegung desselben gesichert war. Mit Bezug auf diese Inschrift muss es uns also vorderhand genügen, auf Burgess's Zweifel an ihrer Aechtheit hinzuweisen, die derselbe in der Fussnote zu Ind. Ant. V, 112 ausgesprochen hat.

einer IS. der Bodleian das tatsächliche Vorkommen der Datirung nach *Čalivāhana* (stark nach *Čaka*) nachzuweisen. Statt erst von 1571 A.D. würde es in Ind. Ant. IV und V schon *Čalivāhana*-Daten von 1508, 1520, 1523 und 1552 A.D. angetroffen haben. — Es möge mir gestattet sein, hier noch auf einige andere Dinge hinzuweisen, die zu unbedeutend sind, um sie oben hinzusetzen: — S. 283 Note 1, hätte aber *Fleet's* name und mit einer gewissen Meisterschaft ergebene Behandlung der IS. in Ind. Ant. VIII, 187 citirt werden können: — S. 301 Note 2, Zeile 6, sollte A.D. stehen statt B.C., welches das Citat aus Weber's *Literaturgesch.* etwas entstellt. — S. 301 Note 3. Die eigentliche Stelle, wo *Fleet* die betreffende IS. und deren Datirung ausführlich behandelt, steht am Ende von Burgess's *criticism: Archaeological Report*. — Wie mir S. 325 f. zeigt, scheint Max Müller Weber's Mittheilungen aus *Vartha Mihira's* *Dehagātaka* und *Laghuātaka* (in den Ind. Studien Bd. II) nicht beachtet zu haben; es würden sich ihm sonst einerseits die Parallelstelle zu dem S. 325 angeführten ersten Verse und andererseits die durchweg richtigeren Lesarten (*pāṭhaṇ* statt *pārtha*), *jāka* statt *jaka*, *kaupya* statt *kaurpa*, *bedroga* statt *bedroga* zu dem S. 326 aus dem Bodleian MS. mitgetheilten Verse dargeboten haben; überhaupt würde besonders für den letzten Vers, da er in dem Bodleian MS. gar nicht richtig metrisch ist, kein *Kahya* auf dieses MS. nothwendig gewesen sein. — S. 329 Note 7, das Datum des *Prabandhakōśa* ist 1540; s. f. übrigen auch J. Roy As. Soc. Bombay Nr. X, 21. — S. 334 Note 1, Z. 2, das *Prabhāvākāśa* XI statt *Tapānaka Pāṭhāvali*. — Zu S. 342 Mitte, füge ich bei, dass Max Müller's Schluss auf die Nicht-Identität des *Kapila* und des *Shashidāntara* vollkommen bestätigt wird durch eine Stelle in *Jātādharmakāśa* V, wo die Aufzählung der Attribute eines *parivrajaka* von der gewöhnlichen (s. mein *Appapāṭka* sūtra § 77) etwas abweichend beginnt mit: *riṣyveda-jyurveda-sāmavedaahav-
vṛgveda-saṁhitānta-kṛśa Sāṁkha-samāsa baddhārtha* (d. i. *ṛveda-
yajurveda-sāmaveda-antharvaveda-shashidāntara-kṛśa Sāṁkha-samāsa-
baddhārtha*). Eigenthümlicher Weise versucht auch hier der Comm. die beiden Dinge zusammenzubringen, indem er *saṁhitānta* mit *Sāṁkha-mata* und *Sāṁkha-samāsa* mit *Sāṁkha-samāśra* übersetzt. Dass er zu einer solchen Unterscheidung zwischen *mata* und *samāśra* durchaus nicht berechtigt ist, ergibt sich ohne Weiteres, wenn man sich vergegenwärtigt, dass *samāsa* in der ältern *Jaina*-Literatur sehr ganz wie in der brahmanischen mit *mata* deckt.

Aus der von Max Müller S. 285 Note 3 gegebenen brieflichen Mittheilung von Prof. Bühler erfahren wir aus noch von einem vierten Datum;

IV. Das Datum 794. Nachdem man die vorhergehenden drei Daten der Reihe nach der Entwerthung hat anheimfallen sehen, bringt man begreiflicherweise diesem vierten, das bis jetzt die Feuerprobe der Oeffentlichkeit noch nicht bestanden hat ¹⁾, ein grösseres Misstrauen entgegen, als es vielleicht verdient.

Auf jeden Fall kann man nicht mit gutem Gewissen sagen, dass die Existenz der Vikrama-Aera vor dem Ende des 10. christlichen Jahrhunderts nachgewiesen sei.

Ich wollte dies hier ausdrücklich feststellen, um zu zeigen, wie weit man bis zur Gegenwart mit dem Nachweis von Vikrama-Daten gekommen ist; dass weitere Inschriftenfunde jene Grenzzeit, das Ende des 10. Jahrhunderts, weiter zurückschieben werden, bezweifle ich nicht; ja ich gehe soweit, selbst eine Zurückschiebung derselben von einem andern Gebiete aus zu versuchen. Wir bemerken in den von Dr. Klatt so genau und übersichtlich herausgegebenen Pattāvalis des Kharataragaccha und Tapāgaccha der Jaina, dass die Daten um eine gewisse Zeit herum aus der Mahāvira-Aerificirung in diejenige des Vikrama hinübertreten. Richtig sichtbar ist dies zwar nur in der Pattāvali des Tapāgaccha; ich setze aber doch zur Uebersicht die Daten aus beiden Pattāvalis und zudem auch aus derjenigen des Merutunga her, welch' letztere von Bhāu Dājī im Bombay Br. J. Roy. As. Soc. IX dem Inhalte nach mitgetheilt worden ist. (Siehe Tabelle S. 289.)

Die in Klammern gesetzten Daten sind für die hiesige Betrachtung nicht von Bedeutung, weil sie aus praktischen Memorialstrophen stammen, welche entweder aus metrischen oder andern Gründen die Vikrama-Aera auch schon für sehr frühe Daten angewendet haben. Es ist nun wichtig zu sehen, dass also neben den praktischen gāthās, die man bis jetzt immer als die ältesten Träger der chronologischen Ueberlieferung ansah, eine unverfälschtere Tradition in Prosa nebenher ging, welche die alten Daten in ihrer ursprünglichen Aerificirung nach Mahāvira bewahrte und somit beweist, dass sie in ihrem Alter mindestens bis vor die Einführung der neuen Aera nach Vikrama, resp. ihre Adoption durch die Jaina, zurückreichen muss. Zudem zeigt die Regelmässigkeit, mit der in der Tapā-Patt. die Daten erst in Mahāvira-Aera bis 1055 oder, wenn wir von 585 absehen, bis 1170 fortgeführt werden, von da ab mit Vikrama-Daten parallel weiter gehen, bis schliesslich blos noch nach Vikrama fortgezählt wird. — diese Regelmässigkeit, die durch keine willkürliche Systematisirung von Chronisten veranlasst worden sein kann,

1) S. indessen jetzt das oben erscheinende Juni-Haft des Indian Antiquary. (Anmerkung bei der Corr.)

Kharata-Patt		Tapa-Patt		Merut-Patt	
Anno Mahāv	Anno Vikr	Anno Mahāv	Anno Vikr	Anno Mahāv	Anno Vikr
470		470		470	
496		484			
525		496			
544		553		544	
570		557			
584		584		584	[114]
609			[135]		
		616			
		617		617	
		620			
		826			
		845			[375]
		882			
		886			
980				980	[510]
993		993			
		1000			
		1055	585	1055	
		1155			
		1170	700		
		1190			
		1270	800		
		1272	802		
		1365	895	1300	
		1464	994		
			1010		
			1029		
	1080		1096		
	1088		1135		
	1132		1139		
	1141		1143		
			1145		
			1150		
			1152		
			1159		
	1167		1166		
	1169		1174		
	1197		1178		
	1204		1201		

zeigt, dass die Vikrama-Datirung ungefähr vor dem Jahre 700 A. Vikr. von den Jaina adoptirt worden ist.

Ich weiss, dass meine Schlussfolgerung, da ich das Datum 585 A. Vikr. aus andern Gründen ausser Acht zu lassen genöthigt bin, von nicht ganz zwingender Beweiskraft ist; aber sicherlich wird sie im Verein mit neuem Inschriften-Material eine schliessliche Lösung der Frage herbeiführen helfen¹⁾.

Was nun J-tsing betrifft, so gehören die aus ihm entnommenen Mittheilungen zu den werthvollsten Entdeckungen, die Prof. Max Müller mit Hilfe seiner beiden Schüler Kasawara und Nanjio, von denen der erstere leider schon in seine Heimath zurückgekehrt ist, aus der buddhistischen Literatur von China und Japan zu ziehen gewusst hat. Um ein Bild von ihrer Bedeutung zu geben, genügt es darauf hinzuweisen, dass mit deren Hilfe nicht nur die Abfassungszeiten der Kāṅika, des Mahābhāṣya und anderer Texte von Prof. Max Müller annähernd festgestellt worden sind, sondern auch ein im Vergleich mit unsrer sonstigen Unkenntniss der Charaktere indischer Autoren sehr schätzenswerthes kleines Lebensbild von Bhartṣhari gewonnen worden ist. Prof. Max Müller hat in seiner ganzen Erörterung hierüber unsern ungetheiltesten Beifall. Wenn er aber bei den Uebersetzungen von buddhistischen Werken durch chinesische Pilger es für nicht sehr relevant hält, wenn die jeweiligen frühesten Uebersetzungen eines Textes noch nicht alle Theile enthalten, welche die spätern geben, so können wir darin dem geehrten Verfasser nicht vollständig beipflichten; Ueber den auf S. 365 begegnenden Fall, wo es heisst, dass in der Lalitavistara-Uebersetzung des Cu Fa-hu vom Jahre 308 der ganze Paragraph von den verschiedenen Studien des jungen Bodhisattva ausgelassen sei, will ich hier hinweggehen, dagegen etwas bei einer ähnlichen Angabe S. 299 verweilen. Ich glaube in der That nur Max Müller's eigene Worte mit theilweise besonderer Markirung anführen zu müssen, um meine Zweifel anzudeuten.

„There are several prophecies in the Laṅkāvatāra-sūtra, one of the nine Dharmas. The minimum date of this Sūtra is established through its Chinese translations. The first, by Guṇabhadra, was made in 443 A. D.; the second by Bodhiruci, in 513 A. D.; the third by Śikṣhānanda in 700–704 A. D. In Guṇabhadra's translation, however, the introductory and the two concluding chapters are wanting,

1) Es sei mir erlaubt, hier aus der Jaina-Tradition noch eine andere auf Vikrama's Aera bezügliche Notiz anzuhängen, welche vielleicht auch anderswoher etwas Licht erhalten wird. Es ist die merkwürdige Angabe in Merutunga's Paṭṭavali, dass Vikrama seine Aera erst im 42 Jahre seiner Herrschaft, 517 A. Mahāv., eingeführt hätte. Dass man eine so eigenthümliche Angabe nicht erörtern kann und dass sie aber doch, so wie sie hier steht, offenbar unrichtig ist, leuchtet ein. Ob man aus derselben entnehmen darf, dass Vikrama zur Zeit der Schlacht von Korur (544 A. D.) im 42 Jahre seiner Herrschaft stand?

but they are given in the other translations. The introductory chapter treats of Rāvaṇa the lord of Lāṅkā, inviting Buddha to preach. The first of the two concluding chapters is called the Dhāraṇī-sūhyaya, the second the Gāthā-saṃgraha. This Gāthā-saṃgraha occupies about one-fourth of the whole work, and some of the Gāthās occur also in the earlier chapters*. Nach der Ansehung einiger Strophen, in welchen die Namen Vyāsa, Kaṇāda, Rāhabha, Kapila u. s. w. genannt werden, heisst es weiter: „The text is very incorrect, and it would be useless to give more extracts without having access to better documents. All I wished to point out here is that these prophecies have a peculiar Buddhistic character, and that what they prophesy is probably what was known to have happened before the beginning of the fifth century A. D.*

Wer diese Zeilen liest, wird leicht bemerken

1) dass wenigstens der gāthā-saṃgraha, aus dem gerade die citirten Namen stammen, nicht zu dem Grundstock des Textes zu gehören scheint;

2) dass er somit höchst wahrscheinlich dem ersten chinesischen Uebersetzer, da er ihn ja auch nicht übersetzte, noch nicht vorgelegen hat, sondern erst vor dem zweiten vom Jahre 513 A. D. zum Werke zukam;

3) dass demnach in Max Müller's Schlusssatz fifth in sixth zu ändern ist.

Es mag als eine Bestätigung hiervon gelten, wenn der Verfasser selbst hernach seinem chronologischen Resultat nicht recht zu trauen vermag, indem er S. 355 Fussnote bemerkt, dass die betreffende Stelle doubtful sei, und S. 360, dass sie verification erfordere.

Ein anderes Beispiel derart begegnet, wie ich einer geneigten Mittheilung des Herrn Bhanyin Nanjio verdanke, in dem durch Prof. Max Müller gegenwärtig unter den Anecdota Oxoniensia zur Publication gelangenden Sukhāvativyūha. Eine grössere metrische Partie dieses Textes fehlt in der zweiten chinesischen Uebersetzung, nicht aber in der ersten oder wenigstens nicht in derjenigen, die als die erste gilt. Es wird eine lohnende Aufgabe des unermüdlich thätigen jungen japanesischen Gelehrten sein, zu untersuchen, ob vielleicht solche Aushassungen in einer zweiten Uebersetzung darauf führen können, das Datum der ersten in Zweifel zu ziehen und eventuell als ein späteres zu erweisen. Im Allgemeinen klingt zwar, und mit Recht, Alles so kategorisch sicher, was man von chinesischen Daten erfährt; aber auf meine Frage sagte mir Herr Nanjio doch, dass er selbst schon bei einzelnen Daten einige Zweifel empfunden hätte; und in der That, warum soll nicht im Lauf der Jahrhunderte bei der stetig erneuten Catalogisirung der chinesischen Uebersetzungen ausnahmsweise hier und da ein Versehen in der Datirung vorgefallen sein?

Zs.: *The book of the Mainyo-i-Khard etc.*, ed. by F. Ch. Andreas, s. 79.

Die von Andreas mitgetheilte Avestastelle findet sich auch in der Münchener Zendhandschrift N. 51a, wo es auf fol. 37b heisst: *aəqō pañtā yō ašahe višpē anjaešām apañtām*, sowie in etwas erweiterter Form auf der vorletzten und letzten Seite der Kopenhagener Zendhandschrift N. 5, wo wir lesen: *aəqō pañtā yō ašahe višpē anjaešām apañtem aərahē ma-niēus . . . daənaṃ daəušaśnanāṃ parāgiti . . . iānaṃ frākereitīm*. Die beiden Lücken, an denen das Papier zerfressen ist, sind unschwer zu ergänzen: an der ersten Stelle ist *duṣdaənaṃ* zu lesen, wie auch aus der beigefügten Pehlevi-Übersetzung, die *duṣdīnō* hat, zu ersehen; an der zweiten *parāgitiṃ mašīānaṃ*.

Die ersten sieben Worte ergeben zwei achtsilbige Zeilen:

aəqō pañtā jō ašahe

višpē anjaešām apañtā (so wohl zu lesen):

„es giebt nur einen Weg, den der Wahrheit,

alle andern sind Nichtwege (vgl. ind. *apat'a*)“.

Auch die folgenden Worte lassen sich leicht zu achtsilbigen Zeilen formiren, scheinen aber glossematisch zu sein. Die beiden Wörter *parāgiti*- (vgl. ind. *parā + Vgi*-) und *frākereiti*- erweitern das avestische Lexicon. Die Form *pañtā* = i. *pañt'ās* steht auch im „Aogemadaekā“, während im Avesta nur *pañtā* = ind. *pañt'ā* A. V. 4. 2. 3 zu belegen ist. Bezüglich des Ausdrucks *pañtā jō ašahe* = ind. *pañt'ā rtāsja* oder *rtāsja pañt'ās*, vgl. V. 4. 43, Jt. 10. 86 und J. 51. 13, wo zu lesen:

hūiṣ šiaopnāiṣ hizuyākā (Hdss. *hizuyāskā*)

ašahe naṣyū papō

„der in Werken und Worten vom Wege der Wahrheit abgefallen ist“ (*naṣyū* = i. **nešvān*).

Halle a. S.

Chr. Bartholomae.

Berichtigungen.

In meinem Aufsatz über *Tahmāsp I.* (XXXVII, 1) ist S. 121 Z. 10 u. ein hässlicher Druckfehler stehn geblieben: *ست خدا* ist natürlich zu lesen *خداست*. S. 120 Z. 20 l. *Gām* st. *Gām*.

F. Teufel.

Beiträge zur Kenntniss des neu-aramäischen Fellhi-Dialektes 1).

Von

Professor **Guld** in Rom.

Während einerseits der neusyrische Dialekt von Urmia schon in mehreren Texten uns zugänglich gemacht und von Stoddard und Noldeke grammatisch bearbeitet worden ist, und andererseits von dem Dialekte des Tūr 'Abdin die hochwichtigen Sammlungen von Pryn und Socin vorliegen, hatte man bis vor kurzem keine Probe vom Fellhi-Dialekte. Es bildet kaum eine Ausnahme der in Mosul gedruckte Katechismus, welchem keine Uebersetzung noch sprachliche Erläuterungen beigelegt sind, und welcher in Europa fast unbekannt geblieben ist. Dies bewog mich im vergangenen Jahre einen Ekzoditen aus der Propaganda, Pater Johann Audo, zu ersuchen, mir einige Stücke in seinen Dialekt zu übersetzen, was er sehr bereitwillig that. Leider musste er schon im Anfange des Sommers Rom verlassen; aber in seine Heimath zurückgekehrt, hatte er die Güte mir neben anderen Schriften einen im Fellhi verfassten röm.-kathol. Katechismus zu schicken. Das Ms., in schöner sogen. chaldäischer Schrift und vollständig vokalisiert, giebt die jetzige Aussprache genau wieder, und ist vom Einflusse der alten Orthographie frei (schr. z. B. ܐܘܕܐ = ܐܘܕܐ u. s. w.), was natürlich seinen Werth nur erhöht. Ich habe diesen Katechismus mit Hülfe eines den Fellhi-Dialekt sprechenden Studenten aus der Propaganda, Hr. Manni, genau transcribirt; ich werde ihn hier mittheilen, und ihm kurze Proben der geistlichen Dichtungen des Priesters Damianos hinzufügen. Zwar enthält das neueste Werk Socin's — Die neu-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul, Tübingen 1882 — auch Proben des Fellhi; aber da diese nur aus Versen, und meine (leider nur sprachlich wichtigen) Sammlungen grösstentheils aus ein-

1) Nachfolgender Aufsatz ist von mir in deutscher Sprache eingeleitet worden. Mein Freund Prof. Socin in Tübingen hat die Güte gehabt, denselben auf meinen Wunsch einer Stilrevision zu unterziehen.

facher Prosa bestehen, so dürfte vielleicht das Interesse meines kleinen Beitrags nicht dadurch vermindert werden.

Herrn Manni, und ganz besonders Pater Audo sage ich meinen besten Dank, mit der aufrichtigen Anerkennung des warmen Eifers für syrische Sprache und Literatur, von welchem Audo wie andre junge sogen. Chaldäer, die ich zu keiner Gelegenheit hatte, beseelt sind. Ein Eifer, der leider wegen der traurigen Zustände des politischen und wissenschaftlichen Lebens in Mesopotamien beinahe unfruchtbar bleibt und solange jene Verhältnisse bestehen, bleiben wird¹⁾.

Dass die neuassyrischen Dialekte von Urmia bis Mosul gegenüber dem jakobitischen des Tür 'Abdin eine gewisse Einheit bilden²⁾, scheint mir sicher zu sein. In wesentlichen Punkten, wo der Urmia-Dialekt dem des Tür gegenüber steht, stimmt das Felläh nicht mit diesem, sondern mit jenem überein³⁾. So z. B. die Aussprache

1) Als mein Ma. fertig war, kam die des Felläh mächtigere Frau, P. Rihmān aus Mosul, nach Rom; auch ihm verdanke ich manche Belehrung. — Die Transcription, der ich gefolgt bin, ist im Allgemeinen klar; „ā“ ist der Laut zwischen a und e; „i“ der zwischen i und e; und „y“ der zwischen u und a.

Lautlich sind ' (= j) und ' (= ʔ), k^h (= ʔ) und h (= ʔ), (k = ʔ)

und q (= ʔ) nicht verschieden. Die Sylbe mit dem Accente, besonders wenn sie eins offen ist, ist fast immer lang.

2) Vgl. Socin, „die neu-aram. Dialekte von Urmia bis Mosul, Tübingen 1882“ v. V. Im Folgenden citire ich dieses Werk bloss mit „Soc.“; und mit „Pr. Soc.“ das Werk „Der neu-aram. Dialekt des Tür 'Abdin, von P. Prym und A. Socin. Göttingen 1881“ und endlich mit „Nöld.“ die „Grammatik der neu-aram. Sprache von Th. Nöldke, 1. pr. 1868“. Dass das letztgenannte Buch auch für die Kenntnisse des Felläh von der grössten Wichtigkeit ist, versteht sich von selbst.

3) Nach Audo's und Rihmān's Angaben wird das Fell. in folgenden Orten gesprochen: Tellkef (mit 10—15000 Einw.) Batnāy (ein kleines Dorf) Bekupa (dass.) Telokopa (5—4000 E.) Elqōš (6—8000 E.) und nördlich von Elqōš in Delos und in vielen von den genannten Ortschaften mehr oder weniger entfernten Dörfern. Südlich von Mosul herrscht das Fell. in Qaraqōš (Beth-haldā) Bartellā und Karamles und noch weiter südlicher bis Ankawa und Saqlawa; über Qaraqōš und Karamles, vgl. Hoffmann, „Anzüge aus syr. Akt.“ s. 177; Bartellā (die Heimath des Jacobus Tagritanus) ist wie Qaraqōš ungefähr 4 Stunden von Mosul entfernt. Die Bevölkerung, bekanntlich noch im vergangenen Jahrhundert jakobitisch (von den beiden berühmten Klöstern des M. Behnām und M. Mattai gehört noch heute dieses, und gehörte früher jenseits den Jakobiten), ist in Qaraqōš grösstentheils arabisch, d. h. sie sind zu den Jakobiten zu rechnen, die theils im XVII., theils im XVIII. Jahrh. zur kathol. Kirche übergetreten sind, und von Rom einen eigenen Patriarchen erhalten. Dagegen sind in Bartellā die Jakobiten zahlreicher als die Syrer; in Karamles wie in Ankawa und Saqlawa sind die Bewohner Chaldäer. Die Sprache hat manches mit der jakobitischen des Tür gemein, z. B. die häufige Weglassung der Verdoppelung, muss aber entschieden den Fell.-Dialekten zugezählt werden. Felläh wird ausserdem gesprochen in Mangoš, (30000 E.) in der Diocese von Zabo, in den chaldäo-nest. Dörfern von Gezira und im Kurdistan. Die

von *zəqāfa* \dot{z} = a, ā, im Tür = o; die des ع = p. Zwar wird in einigen grösstentheils arabischen Wörtern ع als ف^2 ausgesprochen, wie *manfa'a*, *منفعة*; *falt*, *فالت*; *talaf*, *تلف*; *kfa'a*, *كشعة*; *naḍif*, *نظيف*; *mkabef*, *كشف*; *infazli* (Soc. 152, 7) *fahā* (Soc. 152, 16) *فَحَا* (wäre es *فهل*, so würde es wahrscheinlicher *paḥa* lauten); *fiart* (Soc. 131, 3) *فِيَارْت*; *fane* (Soc. 152, 21) *فَنَاء*; *fiṣnat*, *فِصْنَة*; *tfaq* (Soc. 137, 18) *اتفق*; *furjā* (Soc. 143, 5) *فرج*; *ḥāda*, u. s. w.; sonst aber lautet ع = p, wie in Urmia und nicht, wie im Tür = f. Ebenso ist ح oft = ج. z. B. *ruḥa ḥliḥa buḥlu ḥuqqutḥa*, *ḥattaya* (aber *ḥittḥa*) *ḥeiwane* (*حيوان*), aber doch wieder vorwiegend = خ, wie *ḥāze*, *سَل*; *lāḥma* *لحم* u. s. w.; ح lautet wie ج, während es im Tür fast immer = ع ist.

Die Infinitive kommen in Urmia wie im Felläh vor, und sind in beiden Mundarten zum Ausdruck des Präsens verwendet, z. B. *It ḥa dile ldiyaḡa itar'a* = „es klopft Jemand an der Thür“; und das Futurum wird ebenfalls wie in Urmia, mit einem vorgesetzten *bed*, *bet* (ح) gebildet, das auch in Bedingungssätzen vorkommt. Im Tür fehlt der Infinitiv und somit das Infinitiv-Präsens, und für das Futurum wird „ge, ged“ gebraucht. „Ki, ke“ ك wird in den drei Dialekten dem Präs. vorgesetzt, aber nur im Tür sind Formen wie *ḡonwi* (ك *ح*), *ekoyanle* (ك *ح* *ع*) nachzuweisen¹⁾. Die Anwendung der Adjectiva *فَعِيل* zu Partic. Präs., die im Tür ganz gebräuchlich ist, fehlt in den beiden andern

Jüdische Mundart in Zazeh, wie aus den von Socin mitgetheilten Proben erhellt (Soc. 156 f.) weist manches Eigenenthümliche (z. B. س = t, *psihle* = *فسله*, *hauer* = *حدر*, die 3. Pr. Pl. *ḡula*, *ḡula* u. s. w.) auf, muss aber sicher, nach meinem Dafürhalten, den Felläh-Dialekten angelehnt worden. Endlich trifft man sehr viele sagen Chaldäer, die das Felläh sprechen, in Bagdad (meist aus Tel-kef eingewandert) und mehrere auch in Baas. Mit obigen Angaben stehen andere Berichte, zum Theil wenigstens, nicht in Einklange; so namentlich, dass die Sprache der Jakobiten von Barjellā der in Urmia gesprochenen ganz ähnlich sei (vgl. Nöld. XXIV); eine Angabe übrigens, die schon geographisch bedenklich ist.

1) S. Nöld. ZDMG. 25, 229. Diese Formen sind wohl aus *ḡonwi*, *eg-gonwi* *egonwi* u. s. w. entstanden.

Mundarten. In diesen dient **فعل** zur Umschreibung des Passivs; im Tür wird „faš“ nur als Intransitiv in der Bedeutung „haben“ gebraucht (s. Pr. Soc. 193, 8, 213, 25, 217, 31, 32 etc. etc.). In Urmia wie im Fellahi kommt beim Comparativ, neben der achtsenitischen mit **هو**, die Bildung mit vorgesetzten **حب**, **حب** (**بیش**) vor; im Tür ist sie nicht vertreten ¹⁾. In jenen nimmt das Verbum keine Objectsuffixa mehr zu sich, im Tür sagt man noch „saqa küsse sie“. Eine andere sehr wichtige Eigenthümlichkeit hat die Mundart des Tür, nämlich die Ausbildung des Artikels -u-, -i-, -an-; z. B. lan- ahnāne „den Brüdern“; während das Syrische von Urmia wie das Fellahi fast auf der Stufe des altsyr. geblieben ist. Auch Formen wie lōno, lōhat mit dem von Präpositionen abhängigen Personalpronomen sind dem Tür eigenthümlich. Aehnliche Verhältnisse bemerkt man in Lautlehre und Wortbildung; man vergleiche z. B. Ur. Fell. demma, Tür „dmo (**دمو**); Ur. Fell. kīmma, Tür „šmo (**شمو**); Ur. Fell. yīmma, Tür „mo (**مو**); Ur. pūmma, Fell. kūmma, Tür fem (**فم**, **فمم**); Ur. Fell. mindi, Tür mede (**مدم**); u. a. m. Ausserdem die vielfache Beibehaltung der Verdoppelung, der Wortschatz etc.

Dagegen sind die Differenzen zwischen den zwei östlichen Dialekten zwar zahlreich, aber nicht wesentlich; und grössere Ursprünglichkeit ist wohl dem Fellahi zuzuschreiben. Manche in Urmia ausgefallene Buchstaben oder Sylben sind im Fell. beibehalten; so eddama Ur. dama (**دما**); tenāma (Soc. 157, 6, 7) Ur. tena, (**تن**); hatbār Ur. har (**ح**); ḥaṭh ṭaṭhi Ur. ṭa, (ḥa' (**ح**); ḥarta Ur. ḥeta, ḥita (Soc. 13, 8, 12 etc. **هتا**); Jedoch ḥenna (Ur. ḥena ḥina Soc. 11, 17 etc. **هنا**), in einer Fell. Strophe bei Soc. 131, 2, ḥrema, im Tür ḥreno), gara = Ur. (**گرا**) und kasa = Ur. (**كسا**). Noch aspirirt werden **ل** und **و** z. B. lībūlla, dukṭha, raḥṭha (**للبو**, **دوگو**, **رحو**), mībīta und in Endungen **لا**, **لو**, **و**; desgleichen wird das **ل** nicht ausgestossen, z. B. malkuṭha, ma'mo-

1) In Tür drückt man gewöhnlich den Comparativ einfach mit **هو** aus: so jan medbopāsa (Pr. Soc. 12, 28) jan mebabehno (40, 9) na'am mmo (42, 27) jan mmo lait (an unzähl. Stellen) und blaṭṭān wird mit ha' (kard. ha') and alā (**أند**; s. 64, 4, 98, 16 etc.) verstärkt. Daneben kommt das arabische **أفعل** vor, z. B. alyaw 12, 30, 146, 32, 33, axīam 40, 37, 42, 54, 178, 20 etc. **أفعل**, 2, 29 etc. was den östlicheren Dialekten fremd ist.

diṭṭa¹⁾ und gleichfalls mehin (Soc. 132, 2 etc. = ܡܝܗܝܢ). ; fällt in ḥa (ܚܐ), diyi, diyak²⁾ u. s. w. (ܕܝܝܬܐ) biyi u. s. w. (ܒܝܬܐ), aber nicht im Verb. ܡܝܬܐ und in ʾustad³⁾, Ur. usta, weg. Wie in allen neu-aram. Mundarten, im Talmud und Mandäischen, fällt ܐ als Pluralendung gewöhnlich weg, doch sagt man z. B. neben biyēy auch biyeyn (vgl. Nöld. 81); dasselbe gilt für ܐ; tiwa neben itiwa (ܝܬܝܘܐ), huley (ܠܝܬܝܘܐ) neben iriṭṭa (ܝܪܝܬܝܬܐ). Inlautendes ܐ, ohne Vokal wird noch ausgesprochen, z. B. saḥma⁴⁾ „Theil“ (Ur. sāma) bāra „Licht“ (Ur. bāra) ṣēhya „dürstig“ (Ur. ṣēya) deḥwa⁵⁾ „Gold“ (Ur. dāwa) nahra „Fluss“ (Ur. nāra) sahra „Mond“ (Ur. sāra) u. a. m.

Von Consonantenveränderungen hebe ich noch hervor: ܥ vor ܝ und ܝ wird gewöhnlich zu gh*, z. B. ghāda ܡܝܬܐ, ghāya ܡܝܬܐ (wie in Ur. Soc. 9, 22, 19, 9 etc.) und ܥ vor Mediane und ܝ zu g*, z. B. gāzmi ܡܝܬܐ Soc. 151, 6) gāzin (ܡܝܬܐ) Soc. 150, 15) gdeṣi (ܡܝܬܐ Soc. 155, 10) gbaḥei ܡܝܬܐ Soc. 151, 8) 6). Für ܡܝܬܐ sagt man kadyom (Urm. kalyūmā Soc. 7, 22 etc.) und für ܡܝܬܐ kudḥa (Ur. kulḥa Soc. 7, 22 etc. Pr. Soc. 214, 28 etc.) und weiter kudmānqti (Soc. 132, 22) kudnaṣa (Soc. 157, 21) kud-

1) Die Aussprache: mawra, batwa, malk'a (ܡܝܬܐ, ܒܝܬܐ, ܡܝܬܐ) mit Abfall des ܐ ist neben der Quetschung von ܓ, ܕ, ܓ, und dem Vorrücken des ܐ-Lantes für ܐ, ܐ, ܐ (mikyika, Ur. makika, rila, Ur. raba etc.) für die Mundart von Chusrawa charakteristisch. S. auch Duval *Revue Critique* 1882, 140 (das arab. ܡܝܬܐ gehört wohl nicht dither).

2) Merkwürdig genug sagt man noch in Zaḥō (Soc. 180, 8 etc.) und selbst in Tergawar (wo sonst der Urm. Dial. gesprochen wird) diṭi, diṭak²⁾ u. s. w. wie (von der Aspiration abgesehen) im Tār und Bah. Talm. diṭi ܕܝܬܐ.

3) Von ܡܝܬܐ in der Bedeutung „das Zuersttheil“ vgl. ܡܝܬܐ und ܡܝܬܐ: schun bedeutet auch „Pfeil“ Soc. 157, 16. 138, 19.

4) Bei Soc. 147, 19 deya, aber 149, 16 diḥwa. Im Tār dahwa Pr. Soc. 12, 28. 30. 20, 37 etc. wie shro u. s. w.

5) Aus ܡܝܬܐ; im Tār noch saṭi Pr. Soc. 171, 30. 151, 18 etc. Ich bemerke gelegentlich, dass in der letzten Stelle „mhandil“ wohl Präsum ist, wie Nöldke annimmt, DMG. 35, 220; das Perf. würde „mhandil“ heißen. Auch saṭi ist, wie ich glaube, als Präsum aufzufassen und „mhandil“ sind die zu Sternen gewordenen Fische. Es wird hier mythisch-populär erklärt, warum die Sterne am Tage nicht sichtbar sind.

6) Klammes gleket, „wie“ = ܡܝܬܐ. Vgl. Duval, *Rev. crit.* 1882, 14 (für alts. ܡܝܬܐ s. Hoffmann, *Lit. Centr.* Bl. 1882, 221).

šahṭa kulyarṭa etc. λ assimiliert sich nicht nur, wie in Urmia, vorhergehendem $\dot{\imath}$ und ϵ (z. B. mērre ܡܝܪܪܐ , kemrennókḥa ܟܡܪܢܢܝܟܗ) sondern auch vorhergehendem $\dot{\imath}$ z. B. nakretti, ܢܚܪܬܝ latta (Soc. 148, 18) ܠܬܬܐ u. s. w. (im Tār bald latte Pr. Soc. 12, 24, 16, 9 etc., bald latte ib. 15, 20, 68, 8 etc. latloh 148, 21 etc.). Umgekehrt, für ܠܒܝ , ܠܒܝܐ sagt man lēbī, lēbī. Das anlautende wie das anlautende $\dot{\imath}$ fällt in ḥu (ܠܗܐ) ab; jedoch mit Suff. ḥuth (Soc. 143, 9). ܕ hat ungefähr dieselben Veränderungen erlitten, wie in Urm., z. B. arutha ܐܪܘܬܗܐ qnūla ܩܢܘܠܐ u. s. w. Auslantendes ܡ fällt, wie in Ur., ab in qu = ܡܡܐ (Soc. 150, 5) edyu (ܐܕܝܐ) mendi (ܡܝܢܐ) und ke, ki (ܟܝܐ , a. Nöld. 294).

Die Pluralendung -aye wird oft ay ausgesprochen; so ḥaṭṭay, surāy etc. (wie in Ur. Soc. 13, 12, 21, 13, 71, 12, 102, 13 etc.). Man merke sich auch 'armota „Granatapfel“ (Soc. 135, 17 Nöld. 22 aus armonta und daher mit t, nicht mit ṭ); spedita (Soc. 137, 6) „Kopfkissen“, vgl. Nöld. 66; und gḏbila (Soc. 137, 15) „Schlüssel“, vgl. Nöld. ebendas.

In Betreff von Quššaya und Rukkakḥa folgen die östlichen Dialekte im Allgemeinen denselben Analogien. Fremdwörter behalten natürlich, wie gewöhnlich im Altsyr., den ursprünglichen Laut, z. B. tḥbīta = ܬܚܒܝܬܐ .

Die Verdoppelung ist vielfach erhalten, z. B. gēbba, Ur. geba, makkikḥa, Ur. mākika; aber nicht selten auch aufgegeben. So namentlich in der Form quṭṭāla, als Nom. Act. des Pa'el, wo dann der 2. Rad. unaspiriert bleibt, z. B. sulāqa, subāra, gudapa panāya, pušāqa, zuwāga; vgl. auch qamāyta.

Die Personalpronomina sind

Sing. 1. P. ana (= Ur.)

2. „ ayt (Ur. at, Zacho ahit, Soc. 159, 13 etc.)

3. „ masc. āhu, an (Ur. an, gewöhnl. o)

„ fem. āhi (Ur. āy, e)

Plur. 1. P. āhni (= Ur.)

2. „ āhtu (Ur. ahtun, und ahtokḥa, eine Nebenform, die im Fell fehlt)

3. „ āhī, ānei, āni, an (Ur. anī).

Die Personalpron. werden wie in Urmia nur dem Nomen suffigiert (Possessivuff.), und in sehr vielen Fällen kann man nicht mehr die Singular- von der Pluralform unterscheiden (vgl. Nöld. DMG. 35, 227); so heisst talmidḥa ebenso „sein Schüler“ wie „seine Schüler“. Die Possessivuff. sind:

- Sing. 1. P. -i; pagri mein Körper
 2. „ m. qk^h pagr^hqk^h d. K.
 „ f. ak^h pagr^hak^h d. K.
 3. „ m. eh, oder e; pagreh, pajre s. K.
 „ f. ah oder a; pagr^hah, pagr^ha, ihr K. (in Ur. gewöhnlich durch das Pluralf. u. (و) verdrängt, aber im Tür wie im Fell.)

- Plur. 1. P. an pagr^han u. K. (im Tür nā, na aus و —)
 2. „ ok^hn, pagr^hok^hn ou. K. (Ur. okhun)
 3. „ eh, el pagr^hé i. K.

Fragepron. sind mani, „wer?“ nu, māha „was?“ éma „welcher?“ (Nöld. 83).

In der Conjugation herrscht wiederum zwischen Fellähi und Urmiad. grosse Aehnlichkeit; man unterscheidet die beiden Classen (Pa'al und Pa'el) und verwendet dieselben Grundformen mit den Personalpr. verbunden. و bleibt unverändert, z. B. šam'atwa = أنا أذبح, amriwa أمرى و u. s. w. Ich lasse als Beispiel die Conjugation von q^hala „töden“ folgen.

Präsens.

- | | |
|---|--|
| Sing. 1. q ^h äl ^h n | Plur. 1. q ^h äl ^h qk ^h |
| 2. m. q ^h äl ^h el | 2. q ^h äl ^h l ^h n (Ur. q ^h äl ^h l ^h n) ¹⁾ |
| 2. f. q ^h äl ^h at | |
| 3. m. q ^h äl ^h el | 3. q ^h äl ^h i |
| 3. f. q ^h äl ^h a | |

Perfect.

- | | |
|--|--|
| Sing. 1. q ^h äl ^h i | Plur. 1. q ^h äl ^h an |
| 2. m. q ^h äl ^h qk ^h | 2. q ^h äl ^h ok ^h n (Ur. q ^h äl ^h ok ^h n) |
| 2. f. q ^h äl ^h ak ^h | |
| 3. m. q ^h äl ^h e | 3. q ^h äl ^h ey (Ur. q ^h äl ^h ey) |
| 3. f. q ^h äl ^h a | |

Imper.

- | | |
|----------------------------|---|
| 2. Sing. q ^h äl | 2. Plur. q ^h äl ^h n |
|----------------------------|---|
- Infinitiv: q^hala.

Die Verba der 2. Classe (Pa'el) werden auf dieselbe Weise abgewandelt, z. B. mšadru, Pf. mšaderri, Infinit. mšadore u. s. w. Sehr bemerkenswerth ist, dass in dieser Classe das ursprüngliche و gewöhnlich beibehalten wird (məzohma, mšalay, meyaqer u. s. w.), wie in der Sprache des innern Gebirgslandes, während es in Urmiä

1) So im Tür, z. B. ummān (أمرى) q^häl^hi, mōll^hi, wōl^h aus -au; vgl. herzustellen, q^häl^hāl^han aus herstellen lau u. s. w.

nur sporadisch erhalten ist ¹⁾. — Die Conjugation der Quadrilittera stimmt mit der des Urmia-Dial. überein, jedoch mit Beibehaltung des **ḡ**; z. B. Imper. mbarbez von bārbez; māḡder, māḡderi pf. mōḡdera Inf. māḡdore u. s. w. Bei **ʿ** lautet die 2. P. Imper. auf **-i** im masc. und auf **-e** im fem.; die 2. plur. auf **-an** (Soc. 148, 21. 22), gewöhnlich aber auf **-ō**; so msālī, ʿrī; fem. msāle, und plur. msālo, ʿto, māḡko (Soc. 152, 10) rōle („fasst ihn“, von **ر** Nöld. 243) ²⁾. Die in Urmia gebrauchte Endung auf **عم** — wie **فمعم**, **معمعم** fehlt im Fellith; man bemerke jedoch fumum (Soc. 158, 8 von **فمعم**).

Auch in Betreff des Nomens sind die beiden Dialekte einander ähnlich. Nichtsyrische Adjectiva bleiben oft unflektirt, z. B. tyawūṭṭa kāmīl. Im Plural haben die Adject. nur die Masculinform; pḡināṭṭa (Soc. 155, 6 **حجعتا**) alahayāṭṭa und ähnliche sind wohl dem Altsyr. entlehnt. Die Pluralbildung mit Wiederholung des letzten Buchstaben (z. B. **حجعتا**) ist mir nicht vorgekommen.

Die Zahlwörter unterscheiden eine Masc. und eine Femininform: wie folgt:

Masc. I. ḡa	Fem. ḡda
2. tre	tette (tittē, titti Soc. 142, 15. 143, 4)
3. ḡlātṭa	tellātṭ
4. arba	arbe
5. ḡamṣa	ḡameṣ
6. eṣṭa	eṣet
7. ṣaana	eṣwa

Die Zahlen 8—10 kann ich nicht belegen, sie entsprechen aber gewiss, wie die obigen, den bei den Bergbewohnern von Kurdistan gebrauchten, vgl. Stoddard Gr. 132.

Wiederum findet in der Syntax grosse Aehnlichkeit statt. Das Femininum ersetzt das Neutrum; jedoch menḡlī ist masc. Zu Art- und Massangaben dient die Apposition, z. B. ḡa qessa metra „ein wenig Regen“. Der Comparativ wird mit nachges. **ḡ** oder gewöhnlicher mit vorgesetztem **ح** (**بيش**) gebildet, und als Reflexivpronomen

1) Ein sicheres Beispiel von der Classe II, a (mit Reduplikation des 2. Radikals) ist mir bis jetzt nicht vorgekommen. **فبب** ist in Fellith māder, wie māzēd; ebenso tāwēb (Soc. 149, 1 mtanbuh), das in Urmia wohl der Classe II, a gehört, s. Nöld. 233—234.

2) Auch von **و** ist die 2. Plur. Imper. so (für zo) als wäre die Wurzel **و**. Vgl. Nöldke, DMG. 33, 225, Anm. 2.

dient „gyana“ mit den betreffenden Suffixen. Das Passiv wird mit dem Partic. Perf., aber gewöhnlich mit **فعل** oder auch mit **لعل** ausgedrückt, z. B. kol mendi dkithe lughaya = „alles was gesehen wird“. Dem Präsens wird „ki, k“ vorgesetzt = **ك** aus **كف**¹⁾; zur Bezeichnung des Futur. dient **bed, bet, bi** (**يد**) und zur Bezeichnung des Präter. **gem** aus **مهم**. Dem prohibitiven „la“ folgt auch das Präsensparticip., z. B. la ganwet = **لا تغمض**. Die Infinitive haben Verbalkraft und ordnen sich einen Accusativ bei, z. B. kudhwéwa bahlāsa an tamaytha „als er diese Worte gewündigt hatte“.

Vom Wortschatze ist wohl das Meiste beiden Dialekten gemeinschaftlich; doch ist auch manches verschieden, z. B. **bena** (**بنا**) „Stirn“, Ur. qessa; **bénath** (**بنات**) „zwischen“, Ur. lail; **dika** (**دكة**) „Huhn“, Ur. qarowa; **gahérta** (**جهرتا**) „ein zweites Mal“, Ur. medri (aber auch **gahuta**); **isbona** oder **izbóna** (**عجب**) „Wille“, Ur. rezāya; **mehalsāna** (**مخلص**) „Erläser“, Ur. parōqa; **raḥoqa** „entfernt“, Ur. rehqa; **rabba** „gross“, Ur. gūra (und raba); **randa** „schön“, Ur. gpa²⁾; **tanéthā** „Wort“, Ur. hamizman (neben tanéta); **yumatha** „Tag“, Ur. gewöhnl. yumani; u. a. m. Mehr oder weniger verschiedene Aussprache haben, z. B. **brōna** „Sohn“, Ur. bruna; **šlōtha** „Gebet“, Ur. sluta; **zlōtha** „Furcht“, Ur. zdūta; **šol** „Rache“, Ur. tula (vgl. Nöld. 384); u. a. m.

1. Mt. XXVI, 1—XXVII.

Ukudhwéle ho bahlāsa an tamaytha mēre (ta³⁾) talmidbe diyek.

2. Kyedūtu dhatbār tre yumatha bed hawe pašja ubronemāša (fast bronemāša) bed payšš msōlma (ta dšalwile (**هنا، فاحص**)).

1) Wie in Urmia wird dieses „ko, k“ mit **ك** nicht verbunden, wie es im Tür der Fall ist. Uebrigens sagt man auch im Vulgararabischen von Mosul z. B. **ak kotakol**, was isstst du? u. a. w. Vgl. Socin DMG. 36, 4, 8, 10.

2) Špā kommt bei Soc. 134, 11 (vgl. 138, 7, 140, 15) in einer Strophe vor, wo auch **paʿl** für **paʿl** und **sira** für **sakra** vorkommen; Formen, die sonst dem Felläh ganz fremd sind.

3) Diese ungemein häufig vorkommende Partikel hat vor dem Nomen dativische Bedeutung, z. B. **la qessa meṣra bedmāše kahira (ta bustanata** „ein wenig Regen wird den Gärten sehr nützlich sein“. Mit Suffixe erscheint sie in der Form **tal**, z. B. **talēh ihu** „tāleḥ ihu“, **tāleḥ ihu** „tāleḥ ihu“. Vor Verben verbindet **ta** (mit folgendem **ʿ**) abhängige Sätze z. B. **kibʿet ta dhālet zimman lamghadāye** „Willst

3. Bāyghā 4) pešley ġmī'e rešine dkašne ukatawe usāwe d'amma, lāarta dreša dkašne, dpayēš qri'a Qayyāpa. 4. Uthēley baḡbdādhe (لحج) darqōl lāo dōbgo hēta (حيلة) arāyle uqatīle. 5. U'am-riwa la bgo 'ōda ʔa dila hawe šgōkya bēnath amma. 6. Ukudhwēwa lāo bgo Bethānya bgo bēthā dsem'on gerwāna. 7. Qrūla (مبطل) elleh bāhta dethwāla (دع) kusa (كوس) dmešha dmesne 5) mur ʔima rabba, qem šaphale el dreša d'īso kudhwēwa tiwr. 8. kudh baḡzelay talnīdbeh pešle lēbhey 6) umēray qay 4) (oder tamāha) ladhī mōkarta 5)? 9. Ethwabeḥ 7) dpayēš wa mōzōbna bgo ʔima rabba (oder kabira) upayēš wa plī'a (فلي) ʔa meškēne. 10. lāo idbēle unērn ʔaley: ʔamāha kma'iqutu lhadhī bāhta? mendi tāwa ūdla emmi (حب) 11) Ahtu kudyūm ettōkbu (دع) meškēne u'āna lettōkbu. 12. Hadhī ddrēla hadh bēma elle dpāgra diyī ʔa qwārī ūdla. 13. Ubḡaqqūtha kēm-remnōkbu dbgo kūlley dukkāne ʔa dpayēš mkārza hadh ewangelīōn bgo kūlle 'ālma, bedpayēš meḡōkya (ح) elle dhudh mendi d'ūdla ʔa dtukbrōna (دع = د) diyuh. 14. Bāyghā zēlle ʔa meṭṭre-sar dokpayēš qri'a Jehūda Skaryōta lgēbbe drešane dkašne. 15. umērn taleihī: ma mēndi k'āḡiblōkbu ʔa dyalutūlī u'āna bedmālmēmōkbu

du hol uns zu speisen 'leihen'? Dessen ʔa lat ohne Zweifel aus **دع** resp. **دع** entstanden, und im Dialekt von Golu wird noch ʔa gesagt (Soc. 124, 12, 122, 20, mirri ʔa Gīwargis, mirra ʔa ilbe n. s. w. tamāta = „warum“, vgl. Nōd. 172 und selbst im Fell bei Soc. 130, 15, 19). Duval (Rev. Lit. 1882, 144) hält das ʔa für das persische **تا**.

1) Oft bāyga ausgesprochen (Ur. **بایگا**).

2) Bēma mit „formē“.

3) D. h. sie waren damit unzufrieden: so sagt man: qay pešle lēbbyk mēndi? „Warum zürnest du mir?“ Dieselbe Ausdrucksweise in Urmia (wo jedoch statt lēbba oft bātr **باطر** gesagt wird) und im Tār Pr. Soc. 42, 7 gofoš lēbe mēnd, „dieser ärgert mir's über“ etc.

4) ʔa + el, s. DMG 35, 227. Wie im Tār 'Abdin erscheint das in Urmia so sehr gebrauchte **ما** nur in diesem Wörtchen. Die Antwort ist bāy = „weil“.

5) mōkore = „verleeren“.

6) **دع** = „man könnte“, man sagt uns ihī **دع** „ja, kann“, ana lehī **دع** „ich kann nicht“ (so auch im Tār laḡl, laḡb, Pr. Soc. 40, 12, 43, 2, 46, 34, 68, 6, 129, 10 etc.).

leh? Ano hüley (معد د معد) taleh tathî zûzê. 16. um-
'aygaha gailwa, ta dmesalanwa leh. 17. Bgo yôma qamaya patire
qriley talmidbe igëbbeh d'iso, uméray taleh: Ayka k'agib lûk¹⁾ ta
dm²⁾hadrûk³⁾ talûk⁴⁾ ikbâla dpeşha? 18. Ahu méré taley so (س))
lmdbita lgebbe dflau n'umrûle; zôna diyi mpêle lgebbûk⁵⁾ bed'ôden
(ح) pesha emme dtalmidbe diyi. 19. Utalmidbe ûwdlây dek⁶⁾
dqem pûqadlây îso umôhderây pesha. 20. Ukud⁷⁾wêwa hurmâse⁸⁾
tiwa wêwa emme dtrésar talmidbe. 21. ukud⁹⁾wêwa bikbâla méré:
bhaqutba kêmrennôk¹⁰⁾bu dha minnôk¹¹⁾bu bedmsalem il. 22. U'aglai
kahira umdûsennay binâra taleh ha batbâr henna: yûnkin anâywen
(ي) ya estâdhî? 23. Ahu ngûwêble umère ana dkjameš.
emmi blagban an bedmsalemil. 24. Uthronednaša (oder bronemâla)
bedzale dek¹²⁾ dpešle ktiwa elle, wâya lau gora dbgo palge, bronem-
nâsa payeš msôlma. Bišto (بيش) wêwa taleh ta dlawêwa huya.
25. Mguwêble Jehûda msalmâna umère yimkin anâywen ya ribbi?
mère taleh îso âyt mernûk¹³⁾. 26. kud¹⁴⁾wêwa bikbâla šqêlle îso
lâhuma (oder lihma) umburek¹⁵⁾ble uqsêlle uhûlle ta talmidbe diyeh
umère šqûlu u'ûk¹⁶⁾bu had¹⁷⁾ ile pagri. 27. Uqêlle kasa umndbêle (oder
uškere, شكر) uhûlle talei umère šqûlu ušô mênneh kullôk¹⁸⁾bu.
28. Had¹⁹⁾ ile dêmna diyi dwasiyye jutta dembâdal kahire payeš
špiha ta šuqâna daltjevâtba. 29. Kêmrennôk²⁰⁾bu dila kšaten men
dhadh pên dâolitba hel yôma dbgaweh šotênneh emnôk²¹⁾bu bmal-
kutbeh dbabi. 30. Umšubehlây unpeqlây ltûra dzeitbe. 31. Ega-
ha méré taley îso ahtu kullôk²²⁾bu letta'nutu t'asta bgawi bhad²³⁾
lêle; ktiwêla d'ana bedmâhen liwâna²⁴⁾ ubedpêki umbûrêbze êrwe²⁵⁾
diyeh. 32. Batbâr ma dkqêimen bedzali maqamennôk²⁶⁾bu leglila. 33. Gû-
wûble kepa umère taleh, šud külley t'ani t'asta bgawûk²⁷⁾, ana ahuda
(ايد) la ktânen bgawûk²⁸⁾ t'asta. 34. Méré taleh îso bhaqutba
kêmrennûk²⁹⁾bu dbgo had³⁰⁾ lêle qumma ta dqare dika têtlat³¹⁾ gahâtba
betnakrotti. 35. Méré taleh kepa en baryâli ta dmêit³²⁾en emnûk³³⁾
la knakrênnûk³⁴⁾bu. Ukwatbeh ham külley talmidbe mernây. 36. Ega-
ha thêle emmay îso lduktba dkpeša qritba Getseman, umère tatalmidbe
diyeh: itwu³⁵⁾ hâk³⁶⁾bu ta dzali³⁷⁾ msalây. 37. umânnubêlle lkepa

1) Vgl. Nôld. 51, Soc. 137, 3 (Gumma Soc. 134, 2).

2) nach kurdischer Aussprache, vgl. Soc. 13, 17 rāya yānī cōbau (Im Tār reyō).

3) Mit „š ferne“ (Ur. arba).

4) In Urmia nimm Nôld. 229. (Im Tār itaw Pr. Soc. 27, 28 etc.).

5) Ur. ط/ Nôld. 161.

6) Vgl. Nôld. 253—254.

ultre yale dzandey umdušenne bekmar ubhayaka. 38. Umere taley krethela (حزب) gyani bel mawtha: aklo (حزب) hakba emni. 39. Urhaqle ha qessa unpelle elle dpat'wat'ha diyeh uməuləle umere: ya babi en barya šud¹⁾ fait had^b kasa mənni ulaken la dekh d'ek-ba'en ana, ella dekh d'ayt. 40. Utbele lgēbbe dtalmid^b diyeh uqem hāzeley dmik^b umere ta kepa hadakh lau lebbokhu (حزب) dhawita bšahri gēda sa'a emni? 41. Qumu emšentōkhu umšao tadla o'ritu (حزب) ltağreba, ruha hadrela upagna krihela. 42. Zelle gahatētte uməuləle umere ya babi en la payeš barya ta dfait had^b kasa mənni en la šatənnəh (حزب) šudhawə ištōm diyukh. 43. Utbele gaharta uqem hāzeley dmik^b, 'eney yaqire weiwa. 44. Uqem šawūqley uzelle gahatēllat^b (fast gatūllat^b) uməuləle umere har ane tanayat'ha. 45. Egaha thēle lgēbbe dtalmid^b diyeh umere taley išt²⁾ dmik^b u mawwōkhu³⁾ gyanōkhu: uola⁴⁾ mēla sa'a ubronemnaša bedpayeš mšōlma bidbat'ha dhattay. 46. Qumu ta dzālykh: uole mēle ana dmsalēmi. 47. Uhar ahu mmaškōye, thēle Jahūda mšalmana ha mettresar ugam'a kabarta emne dsēpe nkattat'ha melgēb dresān dkaħne uqāše d'amna. 48. Uuila wēwa taley had^b nišan umere ana d'ana bedmašqen ahu le, rōle. 49. uhar b'eddana (حزب) qūle lgēbbe d'Isa umere klan ēlykh ya rahbi, uqem našeqle. 50. U'Isa mēre taleh tamaha t'eluykh ya haora diyi? ubeyga qūley elle gam'a u'amna udrelay idbat'hey elle d'Isa uqem arēle. 51. Uha men d'ani dweīwa emne d'Isa pēiyle idbeh, ušmēle sēpa uqem malyēle lghōlma dresā dkaħne uqem yaš'ela nātbeh. 52. Egaha mēre taleh Isā māder sēpa ldukt'beh, kūley aney dešqēlley sēpe bgo sēpe bedmōtbi. 53. Yumkin kimhasebet dana lēbi (حزب) ta dha'en embabi ta dyawīlli (حزب) biš kabira mettressar šēppe (حزب) dmalākhe. 54. Dekh bedpeši kmile kthāwe, hadakh qem wāğib ta dhāwe. 55. Har beysa'a mēre Isā ta gam'a upeqlōkhu allī bgo sēpe nkattat'ha, dekh dnapqi darqōl naše gamāwe⁵⁾. Kūdyum

1) Vgl. Duval, Rev. Crit. 1882, 141.

2) = حزب, kurd. heš عیبه.

3) In Ur. قبی.

4) Vgl. Nöld. 162.

5) Aus gamāwa; wie salāwa, ša'āla, dagāla, baqāla (Soc. 144, 16, 145, 10, 11, 137, 18, 157, 19) katāwa u. a. w. Bewahrt ist die Verdoppelung

in sukāya, haqqāya, gabbāra (Soc. 146, 9); haddamta ist = حذمت bei Soc. 140, 5 hadama) u. a. m. Gamāwa (bei Soc. 150, 18 gamāwe, aber 144, 21 gamāwa) ist im Urmsd. gamāwa, wie palāha und pahāra (Nöld. 98), die im Fälli-Dialekt palāha und pahāra lauten.

lgebbókku go háyékla úenwa (جوه ٥٠) umalpen wa ula qem arotúli. 56. Hádðí kulla hwéda þa dpeši kmile kithawe denwiyye. Egáha kúlley talmidbe qem šoqileh nuraglay. 57. Uane dqem areleh qem mahlileh lgeþ dkayyápa réša dkáhne úyka dkatawe nqáše gmi'e wéirwa. 58. Šen'on képa zawaleh (٥٨ جوه ٥٩) bathreh nuraglaya ldarta dréša dkáhne umére (جوه ٥٩) nitale (جوه ٥٩) gaway éumne dgébolunwátþa þa dgézáya hártá. 59. Réšane dkáhne nqáše éumne dgama'a kúlla, géliwa sahde darqól lšo þa dmantiwaleh, ula ghézeláy, ut'hélay kahre sahde ddúgla ubgaharta qrúlláy tre sahde. 61. Uméray hadþ mére d'ána ibi (جوه ٥٩) þadharumne (جوه ٥٩), oder þadharumne) lháyékla d'aláha ubgo tláþa yumatþa þa dhanémeh. 62. Uqémle réša dkáhne umére taleh éiu mendi la kimóbet l'ani sahde? leuwet bugéziya mindi d'ani kumsebbi ellukþ (oder darqól diyukþ). 63. lšo štiqa wowa, unguwóble réša dkáhne umére taleh kmoménnukþ bgo aláha bháy þa d'amrottan d'en aytunt¹⁾ mšáha brúnedaláha²⁾. 64. Mére taleh lšo: áyt mérrukþ; kénrennókku dmen dáha bedhazótu lbronnemáša itíwa enyámme dquitta³⁾ ubitþáya elle d'enáne d'šmóya. 65. Egáha réša dkáhne šekle gille diyeh umére: uóle mgudéple tamáywokþ biqála sahde? uóle dáha šmelókku gudápa dméro. 66. Ma k'ágible lokku? Mguwóbláy uméray gumahkárile émanþa. 67. Egáha reqláy þathreh umkaphiwale; þenne maháy-waleh. 68. Umriwa ya mšáha mor þálan manile aua dqem mahé-lukþ? 69. Képa itíwa wowa élbaráy ldarta uqrúla elle g'áda ghó-lámta (oder haddámta) uméca taleh: ham áyt éumne d'lšo nešraya wutwa (جوه ٥٩) 70. Ahn nkéro qum kúlley umére la kidþen (جوه ٥٩) miwat bimára. 71. Ukudhpeqle litar'a upjle héraza meqþda haddámta hértá dméra þa aue dweiwa táma: ham hadþ éumne d'lšo nešraya wéwa. 72. Uképa gáha) tétte nkéro bgo momátþa umére la kidþen hadþgora. 73. Bathár þa qessa qrúlláy aue dweiwa qime uméray þa kepa: bhaqqutþa ham áit mpeyyut (جوه ٥٩): mahketa diyukþ kmakešfa lqkþ. 74. Egáha mdúšenne mahróme n'imáya dla kidþen hadþgora; nhar l'edlána qréle díka utkbére képa tanéþa díko dmarwale dqamma þadqáro díka gáha) téllatþ betnakrétti. Un-peqle élbaráy ubkbéle bgo marirúþa.

1) جوه ٥٩, Tonieses íwen u. a. w. wird oft zu „yun“ u. a. w. So anáywen nehen, anóyun, „ich bin“.

2) Oder „ber daláha“; auch in Ur. hart ahnuúli Soc. 91, 11, vgl. Nöld. 118.

3) Aus قوت. Eine Bildung, die im Föllhi beschränkt ist. Man sagt z. B. zura, þura, guda, nicht aniza, þutra, guida. Jedoch ist quitta wahrscheinlich aus der pers.-türk. Aussprache von قوت quwet entstanden.

XXVII. Kudbēwa mhuška, rešāne dkāhne uqāše d'amma
 thelly lughādāhe darqol Iso ʔa dmantiwale. 2. Uqem yasrile ʔ) uqem
 nablile uqem msalmile ʔipilātois reis (رئيس). 3. Egaha Jehuda msal-
 mana kudhgbzale d'iso pešle mhyōšehna gunahkar luautba, twēle
 uzelle mudere ani ʔlathbi zūze dwēwa šqile ʔmrešāne dkāhne. 4. Umēre
 ʔjēli bsalōme ddēmna zakkāya. Ānei mēray ʔaleh: illan mayth
 (ماي) ayt kiðbet. 5. Uahu mḥulōgle (محل) werfen) hūze bgo
 hayekla mpegle uzelle uḥnāgle lgyāneh. 6. Rešāne dkāhne šqelley
 zūza umēray lele (الله) ʔa dīdarqāhe bgo qurbāna ʔmsalab
 dʔima ddēmna le. 7. Utheley lughādāhe uzumimāy (محمّد) ʔa
 bgawe ʔa parča ddešta ʔa qwāra nokbrāy. 8. Uʔa hadbsābab pešla
 qritba ey dukthā došta ddēmna hel edyuyōma. 9. Egaha pešle knila
 mendi dmēre uwiyya yāne (يعني) ʔqellāy ʔlathbi zūze etc.

2. Die Taufe der Syrer ʔ).

Bqamāyta knablile lyāla ʔl'ēta lgebbēh dqaša tadma'mēdile.
 Bqamāyta k'awēd (ك) qāša šlōtha ubāthār hadbi qāša ʔmme-
 dšamināsa kōwri (ك) lqanke eyka dith gorna dma'moditha:
 tāma ʔth ʔa gōrma rāhba. Qāša ktāmeš lyāla bgo ʔne māy ʔellath
 gahātha ukrišēm šliwa ille dpatba dhadh yāla ukyašēle l'ēba dšam-
 māsa. Knapleṭle ʔmqānke ʔl'ēta ubāthār hadbi kqāre ʔbāha uyimma
 dyāla ʔa dqarwi lgebbe dqaša. (intha) ʔerta kqāre qāša ukdare idhe
 elle bēna (ب) dyāla. Knakrez ʔa bāha uyimma dhadh yāla
 ʔa dmhametūleh (oder dmhamēle aus محمّد vgl. Stoddard p. 70)
 ghdōket ištōna dalāha, dīle mira bgo ewangelion dmktā mḥalsāma.
 Ubāthār hadbi kšaqel qāša kabīre zūze ʔmbāba uyimma dhadh yāla
 ʔa drāya šemma dyāla. Ubāthār hadbi knābli dhadh yāla ʔhōthoy
 uk'odi (ك) ghdāya ukqāre kabīre ārhe unāša uḥezne ʔa hadbi
 barakhta d'āqila dyāla ukūkble lāhma, ukemghādey. Uqāša kyātu
 reš supra. Bāthār hadbi kmdešni bikhāla. Bāthār ma dhēlēšāy
 kulley bēghda gāha ktāne: hōya brēkhta āqila dyāla ubāthār dekḥāšē
 uk'izi (ك) kudḥa ʔhōtha.

1) محمّد, vgl. Nöld. 229. Merkwürdig ist diese Form, wenn sie wirklich
 im Urmis Dialekt nur in der Ebene gebraucht wird.

2) Hier folgt die Felläsi-Uebersetzung des neuarab. Stückes in „Merr's
 Newsy. Lesebuch“, S. 13.

3. Yulpana mšiḥaya bḥusale upunāy.

Šlotba. Ḥayn ya riḥa qaddiṣa ʾiri wāmor go lebbawātʿan umā-
hemley (فيم) heiss machen) go nūra dḥubba diyyukʿ alahāya,
umestahellan (استحل) go nāme diyyukʿ ʾa dšamukʿ tanayātʿukʿ
qaddiṣe go ḥubba umeštaqūtʿa (اشتاق) ugō iqāra unifa ʾpita
(نبة صغية) ʾa dnatrūkʿley, umāpher ʾaqel diyan go behra dnāme
diyyukʿ alahētʿa umāharbez mʾaqel diyan hešḥba dharūṭa ngḥši-
mūtʿa¹⁾ umōlepian baqqiqwātʿa dḥaymanūtʿa warize diyey ub-
ʾaḡibwātʿa diyey umārḥeq ntrōd mlebawātʿan qešyutʿa wasnāya
šule dḥbalāš umahli²⁾ blebbawātʿa diyan šule šmayane uḥubba
dyōhi dgo eddāna dšamukʿ tanayātʿukʿ mharāy, hallan nāme diyyukʿ
ngawāy, ʾa demkamukʿ bnabenḡiutʿa³⁾ dyey ḡbōnukʿ (išbōnukʿ)
qaddiṣa. Amin. Šlotba dābtʿulta Maryam. Wayat ya btʿulta Ma-
ryam ya malakʿto dmalakʿbe wadbnaināš, ya yimma dʾalāha baqqāni,
aya demelakʿ gaḥūtʿa kabire yulpana qaddiṣa ʾmkumma⁴⁾ dīanētʿa
(Verhum, λόγος) azli (إلى), mestahellan ʾa dḥawukʿ sarike bay nita
uhay ḥilarta ʾadbḡawab šamʾatwa (جاء معكم) tanayātʿa dḥay
udḥaqqutʿa an dpaṭiwa ʾmkumma dbrōnakʿ azēza. Mšapley nḥlob
ʾmbadālan aḥni ḥaṭṭāy dāha ngo eddāna dīanūṭʿan, amin.

Šuʾāl miwot? Punāya. Mšiḥaya. Š. Gō ma pēšlukʿ mšiḥaya?
p. hmaʾmoditʿa qaddiṣta. Š. ʾmsāḥab ma qen barelukʿ alāha?
p. ʾadyadbēne nbaēne (حدا lieben) uḥāwen ʾōda (حبل) tāleh.
Š. Māyka kidʿet mārya alāha? p. mḥaynamūtʿa umktʿāwe qaddiṣe.
Š. go ma kibaʿette (محبته) mārya alāha? p. bintāra pugdāne diyoh
udʿeteh. Š. go miwot ʾōda ʾa alāha? p. bšāmma nḥšlōtʿa. Š. Ekōle
mārya alāha? p. bkol dukkāni ubkol aṭḥrawātʿa. Š. Manile mārya
alāha? p. harāya dešmēya udʾāra. Š. kma alāheley? p. ha alāhele.
Š. kma qomley? p. Tlātʿa. Š. Emeley. p. Bāba nbrōna urūṭa dḡūd-

1) غشيم, s. Dozy Supplém. Im Vulgärarab. von Mosul gebraucht. Socin, DMG. 26, 16.

2) Von فسل, „süß machen“, nicht mit صلا schenken, von خلعت, zu verwechseln wie bei Payne-Smith s. v.

3) S. Nöld. 384.

4) „Mum“ = موم vgl. Nöld. DMG. 21, 103, Morx, ebendas. 22, 275. Dozy, Suppl. I, 151, b. (in Mosul sagt man ثم).

ša, š. Bāba alāhele? p. na'am. š. Brōna alāhele? p. na'am. š. ruḥa dquḍša alāhele? p. na'am. š. badām tlatḥa alāheley? p. la, ulla ḥa alāhele biṭlatḥa quome. š. Ema quōmele biḥ rabba bgoweli (oder bgoweyn)? Tlatḥay (oder tlatḥanaim) quōme ḥa iley likol mendi. š. Ema quōma šqelle naṣūḥa? p. Quōma debrōna. š. Dekḥ šqelle naṣūḥa? p. šqelle pāgra uyyāna kbwathān. š. Māyka šqilāle adbi naṣūḥa? p. mkasa (مكاسا) debḥūlta Māryam. š. mḥātūr ma deḥwēle ber dalāha ma qre šimneh? p. mšiḥa. š. Mile puṣaqa demšiḥa? p. puṣaqa aṣlāya dile alāha kāmēl nḥarnaša kāmēl tamān, bḥa quōma. š. Qay kēmret alāha kāmēl nḥarnaša kāmēl tamān bḥa quōma? p. Bāy dith go mšiḥa 'impōrde tre kyāne ḥa alāhiya uḥa naṣāya; bekyāna dalāhūṭḥeh brēle šmēya war'a, wawūdle (حبره) ḥūle w'agibwatḥa an diley tkḥire bongaliōn qaddiṣa, ukkyāna dnaṣūṭḥeh ḥwēle 'mumart Māryam btḥūlta uṭō'ne (حج) ḥaše umithle lqesa dšallāwe, š. Qāy kemret mšiḥa bgo ḥa quōma? p. Bāy dila k'itḥe lughziya (كل حبل = wird gesehen) bgo mšiḥa zānda ḥa quōma alahāya, 'mṣabab en hawēwa tre quōme, tre mšiḥe bethawēwa, ḥa bidqarewale ber dalāha, uḥa ber debḥūlta Māryam; gōda ila dkitḥya limāra d'kulleḥi kbāwe qaddiṣe ubabawātḥa qaddiṣe ḥa mšiḥa kmatēkḥri, ula tre (dann wären es 2 Personen, so würden auch 2 Messias sein; der eine hiesse Sohn Gottes und der andre Sohn der Jungfrau Maria, während nur eins gesagt wird, da die heil. Schr. u. s. w.). š. Ma yāuma ḥwēle mārān llo mšiḥa? p. Yāuma d'ēda (عيد) dhyālda (حدا). š. Ma yāuma mitḥle? p. Yāuma d'arūḥa (حدود) dḥaše. š. Uma yāuma qimle 'mbain mitḥe? p. Yāuma d'ēda rabba dquyāmta. š. Uma yāuma séqle lešmēya? p. Yāuma d'ēda dšulāya. š. Uma yāuma mšudērre rūḥa dquḍša ṭa šliḥe? p. Yāuma d'ēda dšagēditha¹⁾. š. Ekḥa mitḥle mārān llo mšiḥa? p. Lqesa dšallāwe. š. 'mṣabab man mitḥle. p. 'mṣabāban. š. ma kmaḥšōḥlan (حجيب dignum facere) luḥra dgiḥana? p. ḥṭitha. š. Mīla adbi ḥṭitha? p. ḥṭithēla aṣlitha aya d'irithālan 'mṣabab Adam ukḥōya emman beddāna dḥiwaya diyan, ubgo ma'moditha qaddiṣta kpeša šwēṭa ṭalan. š. Marti Māryam yimma d'alāhela? p. na'am. š. 'mṣabab māha? p. 'mṣabab dmūḥwēla mārān llo mšiḥa dile alāha ḥaqq. š. Manile wakila (وكيل) demšiḥa elle d'ara? p. Mārān pāpa drōmī. š. 'mṣabab māha? p. 'mṣabab dile bēopa²⁾ dmar Pātros an d'qem umqēmūwale mārān llo mšiḥa

1) Vielleicht aus *γερουσία*, wie der Pfingstag in der griech. Kirche hawellen genannt wird (*γερουσιαστικὸς ἀπολουστῆς*).

2) Stelle; auch Strasse Soc. 150, 8.

wakila 'embadäla olle d'ara. & kmailäy räze d'eta? p. kama. & Emeley? p. Ma'modit'ba, umiron (*uṣṣor*), utyawut'ba, uqurbāna qaddiša, unnešša d'kribe, ulārga dkahnūt'ba, uzūwaga. & Mila ma'modit'ba? p. ħa razēla 'urāze d'eta d'kmarra mēnan ħit'ba kyanūt'ba nk'ad'balan (ح) yale d'alāha ud'ete. & Mila miron? p. ħa razēla 'urāze d'eta d'kmašhem (فديم) lan dmod'qk' bhaymanūt'ba demšiša ad dšqilālan lūay dma'modit'ba. & Mile tyawut'ba? p. ħa razēla 'urāze d'eta dekšōqa (ح) ħtāhe dekpal'qk'bhay 'embāthar ma'modit'ba. & Mile qurbāna qaddiša? p. Pagrēle ħaq dmaran Bo mšiša dhwēle pagrēh ademneh ugyaneh ualohūt'beh ko (go) gōdše dlāhna (oder dīhna) uhamra. & Mile mošša dekribe? p. ħa razēla 'urāze d'eta d'kayeney (ع) kribe ſa dmsaybri kurhane diyēhi ukšāweq ħtāhe as dkhawe nišye beddāna dmod'byanūt'ba. & Mile darga dkahnūt'ba? p. ħa razēla 'urāze d'eta d'kyauwel (و) ħukma ſa kol mar darge ſa dmkamli pešāthā¹⁾ 'etanāy. & Mile zuwāga? p. ħa razēla 'urāze d'eta d'kyānel na'me ſa gōre u'ānše ſa dħāe (س) bhubba bğgdād'he wadmaqini yalehi bezdōta d'alāha. & kma ilāy ſawāthā alahayāthā? p. Tāllat. & Emeley? p. Haymanūt'ba u'umud uħūbba. & Mila haymanūt'ba? p. Tautbēla d'bgawab kī mhayménnqk' go kolméndi dnuhwele alāha umakšēle ſa ōte qaddišta. & Umile 'umud? p. Tautbēle d'bgawab tkilqk' lirāt'ba malkūt'ba dešmēya bkārme dalāha ubuabengūt'ba da'wāde diyan. & Mile ħūbba? p. Tautbēle d'bgawa kib'qk' (ح) alāha uqariwan. & Maḥwili haymanūt'qk', p. Ana kmhaymen go kolméndi d'kmhayména bgawe ukmaipale eta qaddišta 'mğamanūt'ba. & Maḥwili umud diyqk', p. Ana tkilēwen Tirāt'ba malkūt'ba dešmēya brū'me dalāha ubuabengūt'ba destātti Māryam it'bulita. & Maḥwili ħūb'byk', p. Ya mārya ana kib'émqk' 'el mkolméndi ſa ħūbba diyuk' kib'en qariwi k'ēgyāni. Mila ħit'ba? p. Darqol ila d'ēgbōna dalāha. & Lōkma tārze kpa'la ħit'ba? p. ħre tārze. & Lema? p. Le (ل) asēthā ule plēhta. & Emela ay asēthā? p. Ayēla dirit'balan 'mbahar Adan ukhōya ēmman beddāna dhwāya diyan, ulma'modit'ba qaddišta kpēša šwēqta ſalan. & Wāy plēhta? p. Ayēla d'kpal'qk'bhā bat'ār ma'modit'ba qaddišta. & Lōkma tārze kpa'la ħit'ba plēhta? p. ħre tārze. & Lema? p. le mantanūt'ba ule gedšanit'ba. & Emela ay mantanūt'ba? Ayēla d'kmsakrāla na'me d'alāha mgyāna ukma-ħešhāla luira d'gihāna. & Wāy gedšanit'ba? p. Adi la kmsakrāla na'me d'alāha mgyāna bel manqōše kmaneqšāla 'mħūbbēh ukim'ad-

1) pešta, res.

hāla (عَدَب) buira dmat̤har (مَطَّح). & Mile nūra dmat̤har? Dukōle d'udāha ʔa āneɪ dila mkumillāy qanone diyey w'ad̤h alma ʔmsā-bab per'ōna deḥṭi'at̤hey. & kkalāy (كَلَّيْ) bleiben) tama bday-mūt̤ba yan la? p. La; ʔmhat̤har ma dm̤kumillāy qanone diyey kiz̤i (كِزْ) imalkut̤ba. & go ma kpēki kwiḡe ḡṭahe? p. Bmod̤hyanūt̤ba. & Mīla mod̤hyanūt̤ba? p. Mod̤ōy beḡṭahe qam kāhna dhāwe gōya (حَظ) ʔmrešāna. & Kmailey šarde (شَرَط) dmod̤hyanūt̤ba? p. Tl̤at̤ba. & Emeley? p. Pešwanūt̤ba ʔmlēḡba, unod̤ōy ʔmkūmna, ukamōle d̤qanūna. & Mīla pešwanūt̤ba ʔmlēḡba? p. Demp̤samen barnāša ʔmkūlle lebbe ʔlle deḡṭahe diyē an d̤pl̤ih̤ile darqōl d'alāha. & L̤ḡkma t̤arze k̤pāl'a tyawūt̤ba d'āḡel? p. l̤etre t̤arze. & Lema? p. Le kām̤il ʔle nuḡšan¹⁾. & Emela ay kām̤il? p. Ad dila ʔmsābab tawūt̤ba d'alāha ʔḡubbe. & Way nuḡšan? p. Ad dila mez̤dōṭba ʔmnūra d̤ḡihana. & Maḡwili tyawūt̤ba kām̤il. p. Mari walāhi hāl̤i ḡḡāna d̤kull̤t̤y ḡṭahe diyi an d̤pl̤ih̤ili hāni ḡāy fayote (فَاتِن), dāha kabira pēḡli pešwan ellēhi ʔmsābab tawūt̤ḡk̤ḡ ʔḡub̤ḡk̤ḡ, u'wid̤li nita unag̤sad dila daren elley b̤ḡāy̤la d̤kārna diyḡk̤ḡ qaddiṣta n̤mabeng̤mūt̤ba destatti Maryam l̤ib̤ulta. & Maḡwili tyawūt̤ba nuḡšan. p. Ya mārya āna pešwan̤iun (oder pešwan̤iwen) ʔmsābab d̤kabira ḡṭili qam̤ḡk̤ḡ ʔl̤iṣ̤li pugd̤am̤ḡk̤ḡ ḡṭahe diyi qem maḡēṣ̤hili buira d̤ḡihana ʔla ḡḡoz̤ḡk̤ḡ T̤abad. & Mile mod̤ōy ʔmkūmna? p. Kim wāḡib̤ l̤barnāša d̤zale āyka d̤kāh-na uk̤aṣ̤elley kulley ḡṭahe diyey qam kāhna ʔla m̤ṭāṣe mēn̤moy ḡḡda ḡṭit̤ba zorta, wen m̤ṭāṣe mēn̤ney ḡḡda ḡṭit̤ba zorta m'ēḡḡoneḡ kyāreṭḡ ḡḡda ḡṭit̤ba ḡerta biṣ̤ rab̤ṭba ʔla khawēle maḡṣul (مَحْصُول) buod̤hyanūt̤ba. & Mile mkamōle d̤qanūna? p. Awad̤ile deb̤ḡawe kim̤kam̤ḡk̤ḡ pugd̤ane d̤kāhna ʔmsābab per'ōna deḡṭiyat̤han. & Umile qurbāna qaddiṣa? p. Deuḡḡele (وَعَل) la demmanāya, tek̤brōna d̤deuḡa deḡ-liwa. & Ma addāna khūḡer (حَضَم) m̤aran l̤eo m̤āṣ̤ha ʔlle d̤tr̤amos (Θόρος hier Altar)? p. Bāy addāna d̤kimer kāhna tanayāt̤ba ʔsyayāt̤ba (وَصَايَا ob̤aiā) ʔlle d̤lāhma (oder d̤l̤ih̤ma) ḡḡamra. & Miley āni tanayāt̤ba? p. d̤kimer ʔlle d̤lāhma ad̤b̤ile p̤agri, uēlle d̤ḡamra ad̤b̤ile d̤em̤ni. & Qay kimer āni tanayāt̤ba? p. ʔmsābab an̤ley āni tanayāt̤ba d̤im̤ere m̤aran l̤eo m̤āṣ̤ha yauma d̤ḡam̤k̤ūṣ̤āba depeṣ̤ha kud̤ḡ m̤uḡdeṣ̤le p̤agre udeḡm̤ne ʔa t̤alm̤id̤be diyē qaddiṣe. & Dem̤ma d̤m̤āran m̤poyd̤ele (هَمَّ sich finden) b̤qurbāna qaddiṣa yan la?

1) Für uḡḡle نَاتِقِن, wie oben لَمَام (wie im Türkischen); so im Vulgärsarb. لَمَام für مسلم u. s. w.

p. Na'am 'mpoydele, & 'msabah ma? p. Bey dğurbāna qaddiṣa beḥayle, 'mhadaḵ la khāwe ṭa dhāwe pāgra beḥay dīa demina. & Pāgra dmaran 'mpoydele bkāsa yan la? p. Na'am 'mpoydele. & 'msabah ma? p. 'msabah ddēmma dīe bkāsa beḥayle; 'mhadaḵ la khāwe (= vulgārar, mabīṣir ما يبيس = es kann nicht sein) ṭa dhāwe dēmma beḥay dīa pāgra. & kudḥqase kama qurbāna qaddiṣa ukpāl'ele pāgra dmaran kpāl', yan la? p. La pāgra dmsiḥa 'msabār qyante bwale la pla'a. & Pāgra udēmma dmsiḥa 'mpoydele bkamehūṭa bgo kudḥa meqsāy yan la? p. na'am 'mpoydele. & Dekbiley 'mpoyde? p. Dekḥ dkhāzūkḥ parṣōpan bgo kudḥa msāhine dmarra (مسر) hadakbile 'mpoyde pāgra udēmma dmaran Iso msiḥa bgo kudḥa meqsāy. & kua iley ḥṭahe reṣawāṭa deḥṭahe dmenney khāwi tamamōta¹⁾ deḥṭahe henne? p. Sana & Emeley? p. ramūṭa, ubahilūṭa, usenyūṭa, ulaḥūṭa, uḥsāma biṣa, ukeslanūṭa, & kmailey ḥṭahe dekqaimi darqōl druḥa dquḥa? p. Eṣta. & Emeley? p. Qta'a umud 'mhalās, uspāra dḥalās dīa bwagḥūṭa, uqyāma darqōl dḥaqqūṭa, uḥsāma bḥel'ata (حلع). s. Nōld. 259, n.) dğariwa, udāym plāḥa deḥṭiṭa, ukāya beḥṭiṭa dīa tyawūṭa bel ṣetḥa dmanūṭa. & kmailey ḥṭahe dekṭallū ṭol 'malāḥa? p. Arba. & Emeley? p. Qeṭṭa d'eḡbōna, umṭamōy emme d'ōrre, nqlāma (علم) dmeskāne, u'rāya (علم nehmen) ḥaqq dpa'le (فعل). & Qam an ḥṭahe kṭallū ṭol 'malāḥa? p. 'msabah dpeḥōma diyōy qeṣyele uzilum (علم) 'mhadaḵ kṭallū ṭol 'malāḥa bdaymutḥa dīa bḥāla. & kmailey ḥarayātḥa dbarnāsa? p. arba. & Emeley? p. Manṭa, uqyāma qam dīna d'alāḥa, umalkūṭa, uḡhāna. & kmailey awāde druḥma? p. Arbassar. & Emeley? Sana pagranāy usāna ruḥanāy. Mahwili an pagranāy? p. Makḥōle d'ekpine, umestōy dsēhye, uḥwaya dnykḥray, umalḥōse dšulḥāy, iqāda dkriḥe, wīzala āyka deriye (حبل = Gefangen), uqwāra dmitḥe. & Wan ruḥanāy? p. Maṣṣarta taṭṭa l'an diley pligḥe, umalōpe nāse bōre uḡaṣim, umakriṣe elle dḥattāy, umsalōy dagḥbine, uṣwāqa (ḥef²⁾) ṭa mahemṣane umsaybōre muqsawātḥa dūse, umsalōy uṭlāba 'malāḥa 'mhadaḥ ḥay umiṭḥe. & Emele ay slōṭa diley ḥwīse bgawa kulley maṭlabāt diyan? p. Ay slōṭbela ul dmulōple maran Iso msiḥa ṭa talmidḥe diye qaddiṣe demṣalēla bdaymanūṭa dīa keslanūṭa. & Mo-

1) تمام nach türk. Ausspr. tamamōt.

2) ḡḥina = غيبى; and ḥef = حيف im Sinne von „Rache“ den ich in Meid hat; man sagt z. B. اخذت قارى = اخذت حيفى.

riša (رِشَا) adhi slōtha. p. Bāhan ad diwet bešmēya pāy-š.
 mūdša šimnyk^b, āthya malkūt^bky^b hawe ešbōnyk^b dek^b dile beš-
 mēya hadak^b ham bāra. Hallan lahuma dsumqōnan dedynqōma,
 šewōq talan gnahan nhtiyāthan dek^b dhan ašni šwōqlan ša awei
 dhtjallay dlan, ula maherēttan itagrebā ella mēhallaslan emāša,
 emsābāb (d)diy^bky^b ila malkūt^b ušēla utešbohta l'abad ābadin. š. Bgo
 nabengint^b dmanī kšaqlyk^bley talbāt diley hwiše bgo adhi slōtha?
 p. Bnabengint^b destāttan Maryam lthulta. š. Dek^b khōya talan
 nabengi estāttan Maryam lthulta? p. khōya talan nabengi dkinya-
 qryk^bla bdaymanūt^b akimurk^b šalah, šlāma dmalāk^b, š. Mōri
 šlāma dmalāk^b, p. šlāma ollak^b ya Maryam miit^bba nā'me, estādhan
 šimnak^b, emburak^bta h'ēnše emburk^bele pēra dkāsak^b (مَرْبُورَك) lšo
 mšīha. Ya estāttan Maryam ya yimma d'alāha mšale embadalan
 ašni hattāy, dāha ugo oddāna dmanūthan, amin. š. Mōri hayma-
 mūt^bba dešlēbe? p. Kmhamnyk^b hja alāha baba šahit (صَاحِب) kull,
 barāya dkulley mendiyāni, an dkit^bbi lūg^bzaya wan dla kit^bbi lūg^bzaya
 ugo ha mārya lšo mšīha ber dalāha yālcana, buk^bra dkulley beryāt^b,
 āna dēmbābe pešle hūya qam kulley 'ālme ula pešle wida; alāha
 haqq demalāha haqq, ber dkyāna dhābēh, dgo idbat^bēh pešley nšiwē
 'ālme, upēšle birya kol mendi, āna dēmsabāban lūmināše mmsābāb
 hāšis diyan nūšle emšmēya upēšle gšima emrūša dqušša, upēšle
 barnāša, upēšle lūfina uhwēle emmāryam lthulta utōne hāše upēšle
 šāwa byumat^bba dpilātoš dhamša, miit^ble upēšle qwira nqinde lšlāt^bba
 yumat^bba dek^b dile kit^bbiwa, usiqle bešmēya witule (وَيْتُول) emyānne
 dhābēh ugahēta hēirele lthōya šaddāyēn miit^ble ub'hāy. Ugo ha
 rūša dqušša rūša dhaqqut^bba an dēmbāba ubrōna knāpeq, rūša
 mahyāna, ugo g^bda 'ēta qaddištā šlihāyt^bba emg^bmanit^bba. Knod^bky^b
 go g^bda māmōdit^bba ša šnqana dāhtāhe ngo qyāmta dpagre diyan
 ugo hay de'ābad. š. Kna iley puglāne d'alāha? p. Esra. š. Emeley?
 p. Mēre mārya alāha; anit^b alāha diy^bky^b la hawelyk^b alāha henna
 ger (عِير) menni, ula yumat^b bešmēne dmarya alāha diy^bky^b bdiigla.
 Ntor yumat^bba dhošābe (سُوحَابَة) ad'ediawāt^bba, umyāqer habuk^b
 uyimnyk^b, ula qatlet, ula zānet, ula gānwet, ula sāhdet sahdūt^bba
 dšūqra, ula mšahet (مَشَاهِت) mēndi dhōryk^b (سُوحَا) ula bahtā dqa-
 riwuk^b. š. Kna iley wasiyāt d'ēta qaddištā? p. Ešet. š. Emeley?
 Dšamnyk^b (دَشَامَنِي) rāze qaddiše yumat^bba dhošābe wedawāt^bba, dšēnyk^b
 šoma rabba utamamēta d'an šōme hēune diley pēde em'ēta qad-
 dištā ndqat^bky^b emik^bala dpešra mēluma yoma d'arbošābe warūt^bba,
 wadmōd^bky^b behtiyāthan en hawe mūqan g^bda gāba lšāt^bba, nd-
 šaqlyk^b qurbāna qaddiše yoma dhamšōšāba dpešha wadyāwuk^b
 em'esra hja emmal (مَمَال) diyan ša meškōne, ndkaluk^b embarōki zu-

waga bzaman illet kwela bgaweh dastur. & Ma kemwagib lmo-
dhyana tad'amer emqan modbyanuthel? p. Kemwagib tad'amer
ay slotba dila modoy luhthaho. & Morila adbi slotba. p. Ana kno-
dhen qam ha alaha dile hailana ekoll, uqan estatti Maryam addila
dayim lthulta uqam mar Mikbail reka dmalakbe, uqam mar Yuhan-
nan ma'medana, uqam ire shibe qaddise gwaye (ح) dmaran, mar
Patros umar Polos, uqam kulley sahde uqaddise dmaran, mesahab
dhteli kabira bhusawe dlebbi umahketa dkunni ubewadi mtumya
(ه), hteli, hteli, hteli: htahi kabireley. Doha ana bessi ¹⁾ menney,
mekulleh lobbi peswaninn ellahi ja hubbe d'alaha; umantba kqablenn
lgyani ugda htitha mantanitha la kqablenna. & Ma kemwagib
lmodhyana d'amer embathar modbyanuthel? Kemwagib d'amer ay
slotba dila kapapta emqaddise umkahna. & Morila adbi slotba
p. embadak kthalben malaha dsaweqle gnahi (ن) emmarti
Maryam tuwanitha ummar Mikbail reka dmalakbe ummar Yuhan-
nan ma'medana umette shibe qaddise gwaye dmaran mar Patros
umar Polos, umkulley sahde qaddise dmaran ja dani talbili husiya,
umennukb babi umalpani qanina asriya. & embathar ma dhleslan
mbajore wahwala (ه, ه) dgawab, ma kemwagib allan ja
dthalbukb malaha ndekb hatnykbla (خ) mahketan adbi? p. Kem-
wagib dmalukb (ح) qalan umsap'lpukb m'estadba d'estad-
watba umdeknukb bgo lehba nadifa (ن), zore emme drabbe
nd'emruk: ya marya mkanelley sniqwatba dahinwatban mshihaye
usniqutba diyan untor 'etukb qaddista mgemanitha ad dila madrasa
dhaymamitha adolta amad'er ya marya kulley ta'ye ubarratige lpa'a
(ط) diyah, ja iqara dsimruk rabba uta 'elaya dresah, umahiti
qanab kol asiyu (ع) an dkundareqlila (م v. م) ukmanti
zarar (ح) allan, udaha kimsap'lpukb embadal kunra rabba, maran
papa, nkense qaddise dkardinale umbadal kol ema dsame (م, م)
elley mpa'riarkbe, umotrane, wopiskope, umkahne, umshamase, utama-
weta dsiwane umdabrane, an diley mukle (م) elle dnošhay bkol
wagibutha, tadhawe talan matba umerra (م, م) bdubare diyey
udaharyatha diyey, msabab dpošlay qorye emaran behra d'alma umel-
ja d'ara, msabab adbi sniqutba diyan illeyla, men daha uhel addana
dmanthan, amin. — Slotba dšikir — khamd'uk'lyk (ح) ukša-

1) Vgl. ܡܬܝܢܝܐ u. s. w. und Soc. 157, 12, 158, 10, 15 etc.

kryk^h ya marya aläha älle dñawätha ukarämat dewüdlük^h ämman 'u-
 sabab dñam yä'uttan (سبب) yulpanyk^h qaddisa. Däha kñalbyk^h
 mēnnyk^h go ðawätha dräñme diyuk^h uñawütbyk^h, dyaütan na'me
 diyuk^h ðad'odbyk^h menfa'a (منفعة) mēnehušwōq kolma dññilan bē-
 mā'a d'ani tanayätha qaddisa üls maunhet (سمنح) ya marya ða dhäwe
 adbi zar'a alahäya bañila udla pēra bāra dlebbawätha diyan üls šōqet
 satana uhemūme (تعموم) d'alma uña'yütbeh dnatšile 'mlebbawätha
 diyan utalfile (تلف), bel mākber bgāwan ani hañiqwätha qaddise
 unarwiläy umazhēmiläy ðadzähmi bgawey gyanätha diyan, umäzed
 bgāwan ya marya, tekbrōna diyebi uhallan dñayuk^hley umkāmlyk^hley
 umtahēmlyk^h (تحمين, حتمين) bgawēhi lēli tyōma, udrahšyuk^h
 udhayyuk^h dekb dklāzmlan uhallan lēbba hañba umah'ile (حب =
 حب) brūpa dñamōsa hañba ða dyadbyk^h kolmindi dñam paqdōttan
 dñayuk^hley umkāmlyk^hley. Wayat ya bñēulta nadifta nazrīta mestahlan
 bešfa'a (شفاعة) diyak^h ða d'odbyk^h manfa'a 'myulpana dbrōnak^h
 umšäplep uñlob 'embadalan añni haññay dāha ugo addana dñantban,
 amin. — Tāwa fāni dñām'i tanetha d'aläha unafñila.

4. Aus den geistlichen Liedern des Priesters Da- mianox¹⁾.

a) al šmāqa dgihāma,
 Ya aläha urahmāna
 kñalben mēnnyk^h šmu' qālī
 pñuhle kūmmi 'līšāni
 fahma māzed bi 'šallī
 dñahken lñābes dgihāma
 'qam mñuñme ða dñāgñi
 Hañli 'sanēla hññä
 'kall maššārta dñātāna
 'qānyk^h d'odbi tyawūtba
 'nāñri kñlley pugdāne
 ða dñalši men de hanñba
 'šāwi šñmnyk^h mšabbāne

Dnešabbāne let tama
 'la deksakri 'kinzanñri
 illa go lēli 'yūma
 gudāpe kñāne 'k'innri
 Uf! men dādēi hañ kōma!
 Mñalleslan mēnnah mārī!

Balāk^h mñuñmi masita
 'kēmmi ma k'innri kñāwe
 Wañtu behayye nñūñba
 ley gāla mññba mñāñwe
 'go nūre gušūqutu
 'g'ēzo hañ dñāke mñ bñāwe

1) Der „päpliche Damianox“ aus Elqoš dichtete noch vor kurzem, und seine
 Lieder reihen sich denen des Thomas an-singari (Soc 144), die sehr wahrschein-
 lich auf ihn eingewirkt haben, an; die Lieder über Hölle und Paradies sind
 gegen 1856 verfasst. Ohne jedes Interesse ist diese Gattung der Felläbi-Liter-
 gomer nicht.

Blāwey hel abad mǧōyde
bey haunha blebba d'ar'a
«lebbehi milya darde
«lakḥ nagesley ċin mār'a
«ta biša bpeši 'ode
«bsāyed bpatḥēhi tur'a

Tār'a draḥme bētsāyed
«la peš man dhaven olley
«garda dkefiya bgāyed
«msa'a debgawa mǧelley
«mhašana la peš mafid
d'alāha qem maslāley

Qem maslāley alāha
«hel abad la peš šwaqa
«la kimrahem ċin gaha
«lehi «la daqlqa
an dila marzele dāha
bpāyeš mēnneh rahūqa,

«rahūqa mēnneh bḥalta
«kol malākḥe «qaddiše
«la peš kqābli šaplaḥta
d'an hlike «lḥe «biše
«qat lakḥ maḥeley taunha
la «malākḥe «la «mnaše

Naše la peš knaḥley
lan dme'rozūlley lbarōya
«qaddiše lakḥ laḥiley
lan dnapi b'ad blaya
«dema'e qat lakḥ ḥaḥiley
«pešley mestāhel dwāya

Wayā lgiyāna dnāpla
b'ad tartaros 'ammqta
kol ḥiātha bedqabla
dmemmārya pešla liṭta
«hel abad bedmossala
mḥantḥa bpeša rahūqta

Brāḥqi mēnnah pešḥwātha
«la peš khārya ḥošiya
«qat lakḥ tafqa bḥiḥḥḥa
usabnah pešle ḥaḥiye
maḥitu «halu nātha
«rūku mēnḥa ḥaḥiye

Maḥitu «mēn ali
kullōkḥa ya mēḥiye
dempāšqen luma dḥzōli
«qrēli bektāwe dakḥye

«lma demmalpane ḥmēli
l'udābe gihanāye

«Udāba dile rābba
dith go ḥāfēs dgihana
dlet khwatḥeh qārya «saḥa
la «abadin «la ḥzōma
dhwēle tanletḥa dleḥba
dlakḥ loqa dneḥḥa gḥana

Adḥ 'udaba ḥsarēle.
dharōya mēḥḥa «tāwa u. s. w.

β) elle dḥusama dmalḥḥḥa.

Mārya ptūhley sepwāthi
«bi bi ḥa lēbba ḥaḥa
«morimley tefkaryāthi
mezyom d'ar'anyātha
dmahken ḥa ahinwāthi
lau busama dmalḥḥḥa

Malkūthā ḥmāyanitha
lētta dūmya b'ad ālma
«kol taunḥa dith beḥritḥa
ḥenatḥa khāwya khēlma
«lēban d'amrōkḥ tanetḥa
dmāḥḥḥa an busama

Lakḥ fāhem hauna dḥāše
me ila 'e ḥošiya
dektam'ila qaddiše
baney mmozale mēḥiye
«ka dharōya kmaše
dme'e «m'enchli dgwiye

«Ena dpagra la dō'le
mēre Polos ḥawana
«natḥa dpisra la ḥmēle
«qat lēla šira hauna
kḥdau ḥuqḥ «per'ona kmila
dile ḥa ḥawe ḥana.

Ḥeznatḥa dkēne «tāwe
go an 'atḥreley ntire
«ka dleḥey ganāwe
dḥaḥḥi «naḥbi 'anbare
«la atḥ usōde khāwe
dḥadi amāni mḥuqre.

Mḥuqre bḥhawe kēḥḥḥḥa
b'au diwan alahaya
«qat lakḥ naḥqi «mḥuḥābe
«biš «māḥḥḥa bḥābe bhaya

'alabad bthawe juwane
 'rahúqe 'mkol baláya
 Balayát d'adbi 'álma
 bet'arqi m'aney dnuqe
 'au pardésa dnuáma
 'la peš kta'si 'la kháte
 dad'ibis kur dešláma
 dléhe demgárbí 'mahte

Hítba 'eltha d'udába
 la peš kqárwá ellé(y)hi
 'egbónéy la peš 'gábe
 zoda ráda dnuaré(y)hi
 'kudha ma qader díbe
 kímšabhi íbaráyé(y)hi
 Baróya d'qem gábéy etc. etc.

Üebersetzung.

a) Ueber die Qualen der Hölle.

O barmherziger Gott! dich bitte ich darum, erhöere meine Rede; öffne meinen Mund und meine Zunge, den Verstand vermehre in mir und gib, dass ich über das Gefängniß der Hölle vor den Gläubigen erzähle, dass sie sich fürchten.

Dass sie sich fürchten, und die Sünde hassen, und jeden Rath des Teufels, und vor dir Reue zeigen, und alle Gebote beobachten, dass sie von jenem Abgrund gerettet werden, und deinen Namen verherrlichen.

Denn dort (in der Hölle) sind keine, die dich verherrlichen, oder dir danken, und dir lobsingén; sondern Tag und Nacht sprechen und sagen sie Gotteslästerungen. Pfui! wie traurig ist jener Zustand! ¹⁾ rette uns davon, o Herr!

.

Also, o ihr Gläubigen! vernehmt und hört, was die (heiligen) Bücher sagen, und steigt lebendig in jene Grube voll von Ungeheuern hinunter; blickt auf ihr Feuer und seht wie der Zustand der Bösen sein wird.

Sie werden auf ewig gefesselt (مقيّد) in jenem Abgrunde, im Herzen der Erde bleiben. Ihr Herz ist voll von Schmerz, und kein Uebel wird ihnen abgehen. Des Teufels Diener werden sie sein, und zugeschlossen wird ihnen die Thür vor der Nase.

Die Thür der Barmherzigkeit wird verschlossen werden und Niemand erbarmet sich über sie. Der Faden der Lust wird abgeschnitten sein, sobald sie hinein (in die Hölle) gestürzt sind; der Erlöser nützt nichts mehr, denn Gott hat sie abgewiesen.

Gott hat sie abgewiesen; es gibt keine Verzeihung mehr, auf ewig; niemals erbarmet er sich über sie, nicht einmal eine Minute; er bleibt fern von denen, welche (in diesem Leben) ihm nicht wohlgefällig gewesen sind.

1) Vgl. gada koma = تَالَع أسود See. 153, 22.

Fern von ihnen ist die h. Jungfrau, und die Engel und die Heiligen; keine Fürsprache nehmen sie für jene Verlorenen, Verfluchten und Bösen an; nichts Gutes wird ihnen zu Theil, weder von Seiten der Engel noch von der der Menschen.

Menschen können denen, die den Schöpfer verachteten, nicht nützlich sein und Heilige nicht für sie intercediren. Die, welche in jenen Unglücksort fallen, verdienen keine Thränen, und verdienen das Unglück.

Weh der Seele, die in jenen tiefen Tartaros hineinfällt; alles Ueble wird ihr zu Theil werden, denn von Gott ist sie verflucht, auf ewig wird sie erniedrigt und fern vom Guten sein.

Fern von ihr werden die Freuden sein, und ihr erscheint kein Heil¹⁾; keine Ruhe gewinnt sie, und ihr Loos ist

Hört und leihet das Ohr, und erwacht vom Schlafe, ihr Sünder!

Vernimmt es und hört auf mich, alle ihr Christen, da ich, was ich gesehen und in den heiligen Schriften gelesen habe, auseinander-setze, und was ich von Lehrern gehört habe über die Strafen der Hölle.

Eine grosse Strafe, die im Gefängnisse der Hölle eintreten wird, welcher keine an Härte und Schwere gleichkommt, weder in Zeit, noch in Ewigkeit; sie ist ein Wurm des Herzens, und hört nicht auf die Seele zu peinigen.

Diese Strafe ist der Verlust des gepriesenen und guten Schöpfers, u. s. w.

β) Ueber die Freuden des Paradieses.

O Herr! Öffne meine Lippen, und schaffe in mir ein neues Herz, erhebe meine Gedanken aus den irdischen Einbildungen, dass ich meinen Brüdern die Freuden des Paradieses aufzähle.

Das himmlische Paradies — nichts gleicht ihm in dieser Welt; und alles Gute auf der Erde ist ihm gegenüber wie ein Traum. Nicht können wir ein Wort sagen, das jene Freuden verständlich macht.

Menschenverstand begreift nicht, wie jenes Glück ist, welches die Heiligen in jenen gesegneten Wohnungen kosten, wo der Schöpfer von den Augen der Auserwählten die Thronen abwischt.

Das körperliche Auge weiss nicht, sagt der selige Pauthus, und das fleischliche Ohr hat nicht gehört, und der Verstand bildet sich nicht ein, wie vollkommen jener Lohn und jene Vergeltung ist, die den Guten aufbewahrt ist (I Cor. II, 9).

Die Schätze der Gerechten und Guten sind in jenem Orte aufbewahrt, wo keine Diebe stehlen und einbrechen und weder Motten

1) خوش auch im Vulgararab. in Mosul gebräuchlich, s. Socin DMG.

noch Roat sind, welche die kostbaren . . . {viell. Geschirre 8.} verderben.

Gesihrt wurden sie wie Könige sein in jenem göttlichen Palast, den Geistern stehen sie nicht nach, und strahlen mehr als die Sonne; auf ewig werden sie selig sein, und von jedem Uebel fern.

Die Trübsale dieser Welt fliehen von denen, die in jenes Freudenparadies gelangen, sie sündigen nicht mehr oder geben andern Anstoss, denn jener Ort ist ein Ort des Friedens, wo Niemand ist, der versucht oder zur Sünde reizt.

Die Sünde, die Ursache der Strafe, tritt nicht an sie heran; ihr Wille wählt nur das, was ihr Herr will; alle nach ihren Kräften verherrlichen den Schöpfer.

Den Schöpfer, der sie erwählt hat u. s. w.

Rom, December 1882.

Nr. 1 1/2 d. nat. Gr.



Nr. 19



Nr. 16 ca. 1/2 d. nat. Gr.

Nr. 20



Nr. 17 1/2 nat. Gr.

Nr. 21



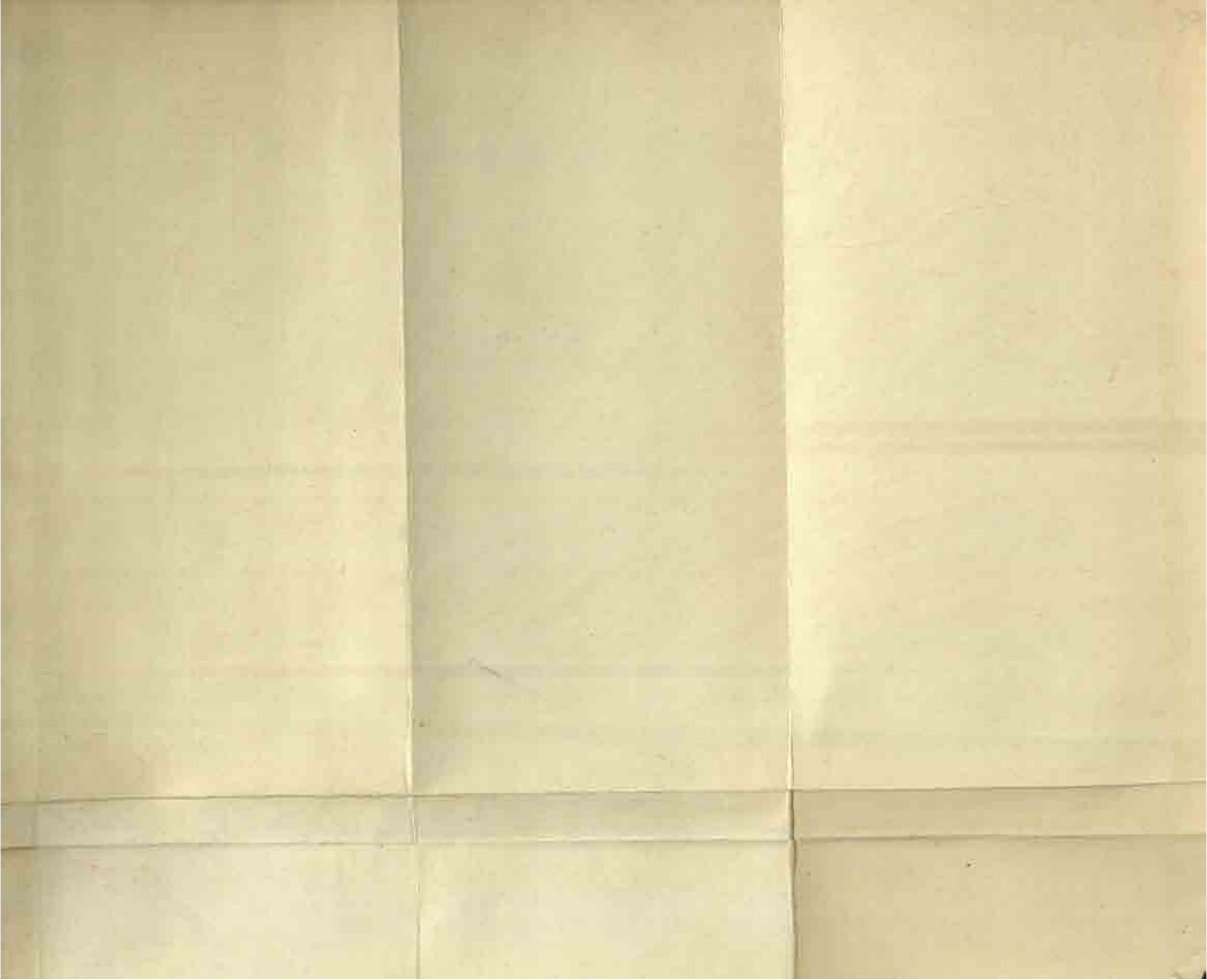
Nr. 22



Nr. 18 ca. 1/2 d. nat. Gr.



Entnommen aus dem Original



Sabäische Inschriften entdeckt und gesammelt von Siegfried Langer.

Publicirt und erklärt von

David Heinrich Müller.

(Mit drei Tafeln.)

Einleitung.

Die Inschriften, welche ich in den folgenden Blättern publicire und erkläre, sind von dem befähigten und müßigen, aber leider gleich am Beginn seiner Laufbahn verunglückten Forscher, Siegfried Langer, in Jemen entdeckt und gesammelt worden¹⁾. Es möge mir daher gestattet sein, der Publication dieser Denkmäler eine kurze Biographie des Verunglückten voranzuschicken und die Geschichte seiner Forschungsreise zu erzählen.

Siegfried Langer wurde am 1. September 1857 zu Schönwald bei Mährisch-Ansers geboren und besuchte in Olmütz, wohin inzwischen seine Eltern übersiedelt waren, die Volks- und Realschule. Schon als Kind war er von einem regen Wandertriebe beseelt und pflegte während der Ferien weite Fußreisen zu machen. So durchwanderte er von Olmütz aus das mährische Gesenke, Preussisch Schlessien, das Erz-, Riesen- und Fichtelgebirge, einen grossen Theil von Süddeutschland, und dehnte diese Excursionen

1) Ich glaube einer Anforderung der Wissenschaft zu entsprechen und eine Pflicht der Pflicht zu erfüllen, indem ich die Inschriften möglichst authentisch publicire. Auf Tafel I sind die No. 1, 6, 16, 18—22 reproducirt worden, von denen das Original oder vortreffliche Abklatsche vorlagen. Tafel II enthält die Nummern 7, 10, 11, 14, 17, von denen Abklatsche vorhanden sind, die aber auf rein mechanischem Wege nicht facsimilirt werden konnten und gezeichnet werden mussten. Tafel III enthält die Copien Langers von den Nummern 2—5, 8, 9, 12, 13, 15. Herr Hermann Feigl, Amanuensis an der k. k. Universitäts-Bibliothek hier, hat nicht nur alle auf Tafel II facsimilirten Inschriften in meisterhafter und sorgknädiger Weise gezeichnet, sondern auch durch mühsames und sorgfältiges Ratschirmen der Negative viel zur Deutlichkeit der Tafel I beigetragen, wofür ich demselben hier öffentlich im Namen aller Freunde unserer Wissenschaft bestens danke.

später bis in die österreichischen Alpen, nach der Schweiz und Oberitalien aus ¹⁾.

Nachdem er die Realschule zu Olmütz verlassen hatte, studirte er in Wien an der Universität und der orientalischen Akademie die modernen und orientalischen Sprachen, betrieb aber daneben naturwissenschaftliche, geographische und in der letzten Zeit auch medicinische Studien. Mit besonderem Eifer widmete er sich dem Studium des Arabischen, das er auch mit geborenen Arabern aus Syrien, unter anderen mit dem bekannten Jüanf al-Chalidi aus Jerusalem praktisch zu üben Gelegenheit hatte, und erwarb sich vortreffliche Kenntnisse der Geographie Syriens und der arabischen Halbinsel. Aus arabischen Geographen und europäischen Reisewerken construirte er sich unter Benützung des ganzen ihm zugänglichen kartographischen Materials eine grosse und umfassende Karte Arabiens, die mit vielem Geschick und grosser Sorgfalt ausgeführt war.

Er beschäftigte sich auch eingehend mit der arabischen und speciell der sabäischen Epigraphik und war für das Sammeln und Copiren der Inschriften vorzüglich geeignet. Er erlernte auch das Photographiren und brachte es hierin zu einer grossen Fertigkeit.

Alle diese Vorbereitungen, welche einen grossen Aufwand von Zeit und einen eisernen Fleiss erforderten, traf er trotz allen Mangels und aller Entbehrungen, mit denen er zu kämpfen hatte, trotz der kümmerlichen Verhältnisse, in denen er leben musste; das grosse Reiseziel, das er vorhatte, und die Hoffnung, eine wichtige Mission zu erfüllen, erhielten ihn aufrecht und verliehen ihm die Kraft und den Muth anzuharren.

Langer hatte ein bescheidenes, in sich gekehrtes Wesen, aber einen festen und unbegrenzten Willen. Als sein Plan reif wurde, die Vorbereitungen getroffen waren, litt es ihn nicht mehr in Wien. Er fand auch Freunde und Gönner, welche Interesse für seine wissenschaftlichen Bestrebungen bekundeten, sich seiner aufs wärmste annahmen und die ersten Schritte thaten, um ihm die nöthigen Mittel zur Reise zu verschaffen ²⁾. Später geruhte auch Seine Excellenz der k. k. Minister für Cultus und Unterricht v. Conrad-Eybesfeld ihm ein Reise-Stipendium zu bewilligen. Auch die Vorstände der deutschen morgenländischen Gesellschaft und der israel. Allianz in Wien widmeten dem Unternehmen namhafte Summen und in der Folge, als einige Resultate schon vorlagen, ehrte ihn die königliche Akademie der Wissenschaften in Berlin auf die gütige Fürsprache des Herrn Prof. A. Dillmann hin durch die Bewilligung

¹⁾ Zum Theil würdlich dem Berichte der Geographischen Gesellschaft in Wien entnommen.

²⁾ Es seien hier besonders die Herren E. Baumgarten und Dr. J. E. Polak genannt, beide Männer von grossem Verdienste, die stets bereit sind, wissenschaftliche Unternehmungen zu fördern.

von 1200 Mark, welche aber leider dem Zwecke nicht mehr zugeführt werden konnten.

Mit hinreichenden Geldmitteln versehen, verließ er am 22. Juni 1881 Wien und begab sich nach Syrien, wo er besonders im Transjordanland circa 6 Monate zubrachte und sich die Sympathien und das Vertrauen der einheimischen Bevölkerung zu erwerben wusste. Eine Beschreibung von as-Salt im „Ausland“ 1882 No. 10 und besonders die Schilderung eines Ausfluges von as-Salt nach Ma'an in den Mittheilungen der Geogr. Gesellschaft in Wien Band XXV (1882) S. 281—294, wie einige andere kleine Artikel bildeten die Resultate dieser Vorbereitungsreise, während welcher er die Sprache und die Sitten der Araber studiren und beobachten konnte. Kurz bevor er Syrien verließ, machte er noch eine Excursion von Jerusalem nach Gaza.

Am 22. December verließ er Jafa, um sich nach Südarabien einzuschiffen, voll guten Muthes, aber im Bewusstsein des gefährlichen Unternehmens. Wegen eines Aufstandes im Asirland musste er seinen ursprünglichen Plan, über 'Asir in Südarabien einzudringen, aufgeben, und landete nach einer langen Irrfahrt an der süd-arabischen Küste, die er im „Ausland“ 1882 No. 18 beschrieben, am 21. Februar in Hodaida. Von Hodaida unternahm er seine denkwürdige Reise über Ba't-al-Fakih, Döran und Däff nach San'a, durchforschte die alten Ruinen, entdeckte und sammelte mehrere sehr werthvolle Inschriften¹⁾. In San'a, wo er am 26. März anlangte, fand er leider den Gouverneur Ismail Haki Pascha, dem er durch die gütige Vermittlung seines Freundes, des Herrn Dr. J. H. Mordtmann, von Hamdi Bey, dem Director des osmanischen Museums, empfohlen worden war, nicht mehr. Sein Nachfolger nahm die Empfehlung entgegen, versprach Langer seine Unterstützung angedeihen zu lassen und liess ihn 14 Tage unbehelligt in San'a verkehren. Als aber Langer im Begriffe war, in Begleitung eines gewissen Chabschusch nach Raida und Sa'da sich zu begeben, verhinderte ihn der Gouverneur an der Ausführung dieses gefährlichen Beginns und liess ihn nach Hodaida zurückbefördern.

In Hodaida schiffte er sich nach Aden ein, von wo aus er Inschriften und Reiseberichte nach Europa expedirte und am 20. Mai die höchst gefährliche Reise in's Jafa-Land antrat, in der Absicht, von dort aus nach Hadramaut vorzudringen.

Unter dem 29. Mai schrieb er noch: „Ich reise heute von El-Hautha ab und begebe mich über den Hamschehi Amir nach Jafa“. Am 19. Juni traf in Aden — am 6. Juli in Wien — die Nachricht von seiner Ermordung ein. Auf dem Wege zur Moechee en-Nur (des Lichtes) am Zusammenfluss des W. Bonna und W. Jahar wurde er von seinen raubsüchtigen Begleitern ermordet. Sein letztes

1) Vgl. Siegf. Langer „Meine Reise nach San'a“ im „Ausland“ 1882 No. 39.

Wort war „Amán“ (أمان, Gnade, Treue). Er hat sie nicht gefunden!

Von den Lanzen durchbohrt, brach er zusammen, all seine Habe wurde geplündert, seine Bücher und Papiere ins Wasser geworfen. Nicht Fanatismus, nicht Lust am Morden, sondern einfache Raubgier hat diesem Forscherleben ein Ende gemacht!

Während der wenigen Monate, in denen wir seine Reise verfolgen konnten, zeigte sich Langer ebenso muthig als kühn — vielleicht allzukühn —, voll Ausdauer, abgeklärt gegen die grössten Strapazen und das ungewohnte Klima. Mit einer feinen Beobachtungsgabe vereinigte er die Fähigkeit, das Gesehene festzuhalten und klar und lebendig zu schildern.

Aus Jerusalem und Aden übersendete er mir eine grosse Anzahl von photographischen Aufnahmen und Zeichnungen aus Syrien und Arabien von Personen, Bauten, Landschaften, Burgen und Bergen, die seine Reisebeschreibung anschaulich gemacht und belebt haben würden! Von grosser Wichtigkeit und Bedeutung sind die Inschriften, die theils in Abklatschen, theils in sehr brauchbaren Copien vorliegen. Ich werde hier über die Fundorte derselben, soweit sie bekannt sind, nach Langers und anderen geographischen Berichten das Nöthige zusammenstellen.

Von den Inschriften, welche hier publicirt worden, befindet sich die grösste No. 1 in der Moschee von Maḍab in der Nähe von Dōrān. Sie ist beim Aekern in den „Charaib al-Hazā“ gefunden worden. Langer liess sich nach den „Charaib“ führen, fand aber nur zahlreiche Steinhäufen, welche zeigten, dass dort eine alte Stadt gestanden haben mag¹⁾. Wie aber die alte Stadt geheissen, wissen wir vorderhand nicht. Vor Langer ist Dōrān von dem ebenfalls verunglückten Seetzen besucht worden, der dort fast einen Monat krank darniederlag. Ueber Dōrān sind ausser Niebuhr's Description de l'Arabie p. 204 die Mittheilungen Hamdān's in meinen „Burgen“ I S. 35 ff. und 75 ff. zu vergleichen. Was Langer darüber im „Ausland“ u. a. O. mittheilt, bestätigt die Beschreibung Hamdān's vollkommen. Photographische Ansichten von Dōrān wie der Schlossmauer erliegen im Nachlasse Langers.

Die Inschriften No. 2—9 sind in der Qā' Gahrān gesammelt worden, und zwar zum Theil in Dhāff (2—6), zum Theil in den umliegenden Ortschaften Jekar (No. 7), El-Wasṭā (No. 8), und Ma'ber (No. 9). Die Lage der Qā' Gahrān ist, wie ich glaube, auf der Langer'schen Karte zum ersten Male richtig angegeben. Sie reicht von Damar bis zum Naql Isāb, nördöstlich von Dōrān. Dieser Naql (Bergpass) scheint der nördlichste Grenzpunkt derselben zu

1) Auch der Name خَرَائِب „Ruinen“ bestätigt die Annahme Langers.

Vgl. die „Charaib“ in Gaufr.

sein¹⁾. Auch Jāqūt kennt Ġahrān (جَهْرَان) und nennt mehrere Ortschaften, die in Ġahrān liegen, so al-Ġarbatān (الْجَرَبَتَان), az-Zaḥr (الزَّحْر), Sahl (سَهْل), W. al-Šarb (وَادِي الشَّرْب) mit 'Udaiq (عَدَيْقَة). Sonst werden meines Wissens diese Ortschaften nicht angeführt, mit Ausnahme der beiden letzteren, welche Hamdān wohl bekannt sind, aber nördlich ausserthalb der Ebene in der Nähe von Šay'a zu liegen scheinen.

Dass Ġahrān im Süden bis gegen Damar reicht, geht auch aus Jāqūt III. 224, 11 hervor, wo erzählt wird, dass in der Höhle Sajja in dem Hochland (طَعْم) von Ġahrān bei den Minen von Damar Rūbīl (Ruben) h. Jacob begraben sei²⁾.

Aus Hamdān im Gazrat al-'Arab sind über die Lage Ġahrān's folgende Stellen anzuführen. 104, 12 meiner Ausgabe heisst es: „Nördlich von Damar liegt ein Theil des Haql Ġahrān, dessen Einwohner Ĥinjarān sind“. 104, 22: „Das Miḥlaf al-Hān und Moqra ist ein ausgedehnter District, man rechnet dazu den westlichen Theil des Haql Ġahrān wie Du Ḥaṣarān und Ma'bar“. 105, 7: „Zwischen dem Bergen 'Anīs und dem Haql Ġahrān liegen Dōrān und Madāb, worin die Šulajjā von Ĥinjar wohnen“³⁾.

1) Auf der Karte C. Niebuhrs ist Jāhhrān südlich von Dōrān gezeichnet; bei Halēry ist Džahrān viel zu nördlich, das Naql Iḥlāb zu unrichtiger Stelle angesetzt.

2) Die interessante Stelle lautet: سَيَّةٌ حَدَّثَنِي الْقَتَنِي الْمَقْصَلُ بْنُ أَبِي الْحَنَاجِ قَالَ حَدَّثَنِي رَاشِدُ بْنُ مَنْصُورٍ الرِّبِيدِيُّ سَاكِنُ جَهْرَانٍ أَنَّ رُبَيْلَ بْنَ يَعْلُوبَ النَّبِيَّ عَمَّ مَدْفُونٌ بِطَاعِمِ جَهْرَانٍ فِي مَعْدِنِ ذِمَارٍ بِمِغَارَةٍ تُعْرَفُ بِمِغَارَةِ سَيَّةٍ وَفِي مَعْدِنِ ذِمَارٍ أَيْضًا مِغَارَةٌ أُخْرَى فِيهَا مَوْتَى أَتَقَاعِهِمْ مِنَ الْأَنْتَاعِ وَبِبَابِ الْمِغَارَةِ قَلْبٌ قَدْ تَغَيَّرَ حُلْمُهُ وَعِظْمُهُ مُتَصِلَةٌ وَحَدَّثَ أَحَدُ سَيَّةٍ أَنَّ قَرِيبَهُمْ لَمْ يُعْمَلْ قَطُّ وَيُرَوْنَ أَنَّ ذَلِكَ بِبَرَكَةِ الْمِغَارَةِ يَتَنَقَّلُونَ ذَلِكَ خَلْفًا عَنْ سَلَفٍ. Ein zukünftiger Reisender möge diese Höhlen untersuchen! Die Sage, dass Ruben der Sohn Jacobs dort begraben sei, ist wahrscheinlich dadurch entstanden, dass man in der Höhle den Namen رَبِّ + אל = אלהים „Ich bin Herr“ (Vgl. Moritzmann und Müller Sabinische Denkmäler 72) gelesen hat und darin den Sohn des Patriarchen zu erkennen glaubte.

3) Vgl. ferner Gazrat 71, 19 80, 20 und Bekri Geogr. Wörterbuch ed. Wüstenfeld 8. 82.

Nach den Angaben Niebuhrs, Halévy's, Langers wie der arab. Geographen kann aber kein Zweifel sein, dass Gahrán auf der Strasse zwischen Damar und Šan'a liegt. Um so auffälliger ist aber eine Notiz bei Jāqūt (IV, 438, 12 ff.), wonach Gahrán zu den Beled Hamdān gerechnet werden soll¹⁾. Vergleicht man jedoch Hamdān Gazrat III, 11, aus dem Jāqūt diese Notiz geschöpft hat, so wird sich diese Behauptung als ein einfaches Missverständniß von Seiten Jāqūt's erweisen, der, weil Hamdān in der Beschreibung der Beled Hamdān das Ḥaql Gahrán erwähnt, es gedankenlos dazu zählt. Diese Stelle, die Langer nicht bekannt war, und in welcher alle von ihm besuchten Ortschaften Gahrán's angeführt werden, lautet: „Hierauf folgt al-Baun (in den Beled Hamdān), welches zu den ausgedehntesten Ebenen des jemenischen Hochlandes gehört. Daneben sind (als ausgedehnte Ebenen) zu nennen: Ḥaql-Gahrán, ar-Rabba, Ḥaql-Schir'a, Ḥaql-Qatāh, Qā'al-Ganaḍ und Ḥaql-Ša'da. Was Gahrán betrifft, so sind daselbst folgende Ortschaften:

Dāff (صاف), Tufāḍil, Jakārān (يكران), al-Madāra, al-Ḥirba, al-Olaib, Qarn 'Asam, Qaris, Qarn Jurāḥib, Qarn Qubātil, Dā-Ḥa-larān, Tulljāma, Ma'bar (معبر) und al-Wasīṭa (الواسطة).“

Nach dieser Abschweifung kehrt Hamdān zur Beschreibung des al-Baun im Beled Hamdān zurück.

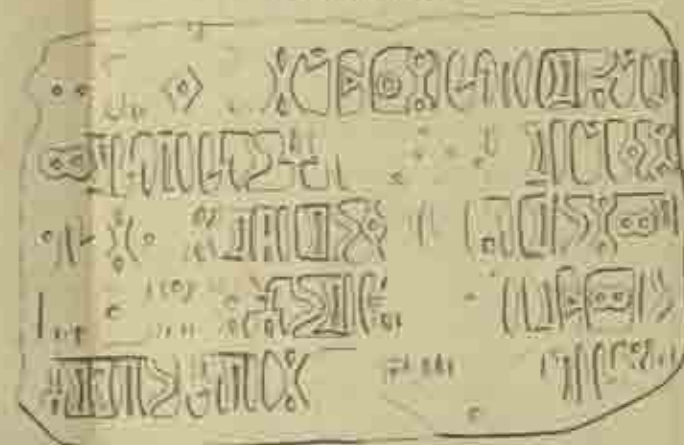
Was die einzelnen Ortschaften betrifft, so ist zweifellos Dāff die wichtigste. Langer hat richtig erkannt, dass es mit Hoddafa oder Eddofa Niebuhr's identisch ist. Letzterer beschreibt es²⁾ als ein grosses Dorf auf einem Felsen 1½ Meilen von Suradache, auf der Strasse von Damar nach Šan'a gelegen, und fügt hinzu: L'on prétend y avoir trouvé sous les ruines d'un ancien temple une inscription, dont les caractères sont inconnus aux Arabes et aux Juifs. Peut-être y découvrirait-on des traits d'écriture Hanyāre. Seetzen, der diese Gegend besuchte und nicht nur aus Niebuhr informirt war, sondern auch von Juden aus Šan'a hörte, dass daselbst unlesbare Inschriften vorhanden wären, konnte weder den Ort, noch die Inschriften finden. Die Erzählung von den unlesbaren Inschriften wie die Vermuthung Niebuhr, dass es himjarische wären, sind nun durch Langer bestätigt worden! Es kann kein Zweifel sein, dass Dhāff Langer's, صاف Hamdān's, Hoddafa Niebuhr's, Dofa Seetzen's

1) Die Stelle lautet: بخلاف جهران بقرب من صنعاء ويعد في بلاد حمدان وفيد قري منها صاف وتغافل وقري عسم وقري قراحب وقري قبائل.

2) Description de l'Arabie p. 204

N^o 7. $\frac{1}{2}$ nat. Gr.

$\text{H}1\text{D}2\text{H} \dots \text{X}7\text{A} \dots \text{X}3\text{H}4\text{D} \dots$
 $\text{H}4\text{H}3 \text{H}4\text{H} = \text{H} \dots \text{H}30 \dots$

N^o 11. $\frac{1}{4}$ nat. Gr.N^o 10. $\frac{1}{4}$ nat. Gr.N^o 14. $\frac{1}{4}$ nat. Gr.N^o 17. $\frac{1}{4}$ nat. Gr.

und, fügen wir hinzu, Thaf Halévy's identisch sind. Langer beschreibt den Ort also: „Dhaff, auf einem kleinen Hügel gelegen, ist heute ein Ort von etwa 50 Häusern, doch zeigt der erste Blick, dass hier eine grosse Stadt gestanden haben muss; denn die ganze Ebene im Umkreise von einer halben Stunde ist mit grossen und kleinen behauenen Steinen wie besät. Alle Neubauten sind aus dem alten Material aufgeführt. Die Spitze des kleinen Hügels krönt eine Festung, deren starke Mauern noch theilweise erhalten sind. Ueberall, wo man gräbt, stösst man auf alte Grundmauern, Säulen und Ornamentfragmente“.

Wie aus den Denkmälern, welche in Dhaff und in den benachbarten Orten gefunden worden, hervorgeht, war der alte Name dieser Stadt Nasafita نصافيتا | نصافيت ¹⁾, über die uns aber sonst keine Nachricht erhalten ist.

Jekaran, Ma'har, und al-Wasifa des Hamdani sind gewiss mit Jekar, Ma'har und al-Wasfa Langer's identisch. Ma'har findet sich auch auf der Karte Niebuhr's verzeichnet.

Von den in San'a und Aden gesammelten Inschriften ist die Provenienz nicht bekannt. Was sich darüber vermuthen lässt, ist im Commentar angegeben. Die Inschriften aus Dhoran und der Qa' Gahrän sind in sachlicher, wie in sprachlicher Beziehung sehr wichtig; sie stammen aus dem eigentlichen Gebiete der Himjaren, von denen uns bisher nur wenige Inschriften erhalten sind. Jedoch haben auch die in San'a gesammelten Denkmäler ihren eigenthümlichen Werth, nicht minder No. 14, die aus Hadramaut stammt. Ich darf es daher aussprechen, dass die Ansbeute, welche Langer in den wenigen Wochen seines Aufenthaltes in Jemen gemacht hat, als eine durchaus bedeutende und wichtige bezeichnet werden muss.

Es ist mir tief schmerzlich, dass ich diese Inschriften, welche mir als ein vielverheissender Anfang zugeschickt wurden sind, jetzt als den Nachlass Siegfried Langer's publiciren muss. Die grossen Hoffnungen und Pläne, welche ihn besaßen und sich durch die ersten Resultate zu verwirklichen begannen — sie sind unbarmherzig vernichtet worden durch die mörderischen Lanzensstiche am Zusammenflusse zweier ziemlich unbekannter Wadi. Kein Stein erhebt sich dort, das Andenken des Märtyrers der Wissenschaft zu ehren; aber diese Steine, welche er der Vergessenheit entrissen, werden auch seine Denksteine werden. Ich habe den Commentar dieser Inschriften mit besonderer Liebe und Hingebung gearbeitet;

1) Ich transcribire das Zeichen ن , welches bisher durch ن wiedergegeben wurde, durch ن auf Grundlage einer brieflichen Mittheilung des Herrn Prof. Fr. Prötorius, dem es gelungen ist, das bisher verkannte Zeichen richtig zu bestimmen. Die Begründung dieser wichtigen Entdeckung wird der genannte Gelehrte bald publiciren.

daß es galt nicht nur der Vergangenheit dunkle Geheimnisse zu lesen, sondern auch der Zukunft das Andenken eines tüchtigen, muthigen und hochstrebenden Forschers zu überliefern!

Wien im April 1883.

No. 1 (Tafel I).

Weisser Kalkstein 130 Ctm. lang 35 Ctm. breit, befindlich in der Moschee von Madab, einem Dorfe $\frac{1}{2}$ Stunde von Döran. In drei Stücke zerbrochen. Gefunden beim Ackern in dem Charäb al Haza $\frac{1}{4}$ Stunde vom Dorfe*.

1. אֱלֹהִים | אֲחִיזַר | וּבְנֵי | עֲרֵי | בְּשֶׁטֶם | בְּנֵי | מִדְרָחַם | וּמִלֵּב | וְהִפִּין |
וּמִלֵּב | וְהִפִּין | וְהִפִּין | אֱלֹהִים | אֲחִיזַר | מִדְרָחַם | מִלֵּב | מִלֵּב
2. אֱלֹהִים | וּבְנֵי | עֲרֵי | בְּשֶׁטֶם | אֲחִיזַר | מִדְרָחַם | מִלֵּב | מִלֵּב |
וְהִפִּין | וְהִפִּין | וְהִפִּין | מִדְרָחַם | מִלֵּב | מִלֵּב | מִלֵּב | מִלֵּב
3. הָדָר | כִּדְרֵם | וּכְל | גִּבְרָה | וְצֹרֶף | וְצֹרֶף | וְצֹרֶף | וְצֹרֶף |
נִשְׁתַּחֲוֶה | חֲלָם | וְכָל | מִדְרָחַם | מִלֵּב | מִלֵּב | מִלֵּב | מִלֵּב
4. הָדָר | מִדְרָחַם | בְּנֵי | חֲלָם | וְכָל | מִדְרָחַם | מִלֵּב | מִלֵּב |
כִּדְרֵם | וּכְל | גִּבְרָה | וְצֹרֶף | וְצֹרֶף | וְצֹרֶף | וְצֹרֶף
5. מִדְרָחַם | יֵשַׁע | וְחֲבֵרָה | וְחֲבֵרָה | סִנַּח | בְּנֵי | מִדְרָחַם | וְחֲבֵרָה |
וְחֲבֵרָה | וְחֲבֵרָה | וְחֲבֵרָה | וְחֲבֵרָה | וְחֲבֵרָה | וְחֲבֵרָה
6. מִדְרָחַם | גִּבְרָה | מִלֵּב | מִלֵּב | מִלֵּב | מִלֵּב | מִלֵּב | מִלֵּב |
מִדְרָחַם | מִלֵּב | מִלֵּב | מִלֵּב | מִלֵּב | מִלֵּב | מִלֵּב | מִלֵּב

Unten befinden sich zwei Monogramme, von denen das rechtsseitige אֱלֹהִים zu lesen ist; links sind die Buchstaben עֲרֵי zu erkennen.

Erklärung.

Z. 1. אֱלֹהִים n. p. kommt hier zum ersten Male vor. Vgl. hebr. אֱלֹהִים, אֱלֹהִים, אֱלֹהִים, Gott lindert, heilt*. Hal. 189, 2 scheint יֵשַׁע ebenfalls n. pr., vielleicht sogar für יֵשַׁע verschrieben, zu sein.

אֲחִיזַר. Als Beinamen findet sich schon Hal. 686, 1 = ZDMG. XXVI, 417 No. 1, 1, womit Prätorius arab. أَحْمِز vergleicht. Die Form 'a'f'al als intensives Adjectiv ist im Sabäischen zur Namensbildung und als Beinamen gern verwendet worden¹⁾; dagegen lässt

1) Als Beinamen kommen noch vor: אֲשֹׁר = אֲשֹׁר Fr. 45 = Hal. 657, 1. Hal. 26. 64. OM. 17, 1. H. Gh. 1 (Hal. 87, 1 scheint n. pr. zu sein).

sich dieses Adjectiv bis jetzt weder in der Elativbedeutung noch auch als Bezeichnung der Farben und der körperlichen Gebrechen nachweisen.

כר-בשטס. Der zweite Buchstabe ist nicht ganz deutlich; ich glaube aber ein כ zu erkennen; כ oder ט, an die man allenfalls noch denken könnte, haben in unserer Inschrift eine breitere Basis. Es ist aber ein seltsamer Name כר-בשטס „Sonnenuntergang“ oder „die Sonne ging unter“. Vgl. indessen hebr. זרח „Aufgang“ und das folgende u. pr. מדרח.

מדרח. Von der Wurzel דרח sind bis jetzt bekannt דרח, Beinamen mehrerer sabäischer Könige¹⁾, ferner der Eigename מדרחאל (Hal. 49, 2 ff.), endlich der Beiname מדרח. Hamdani im Gazrat 69, 2 und 125, 20 führt einen Ort مخرج (Var. مخرج) an. Derselbe Name מדרח kommt weiter unten Z. 5 und Langer 2, 1 vor.

מחב. Es kann gleich sein מחב, aber auch מחב (mit Elision des ה, worüber Mordtmann und Müller Sabäische Denkmäler S. 90). Von dieser Wurzel kommen noch die nom. propria מרבאל Os. 18 = BM. 19, 1 und מרב OM. 20, 1. Das Fehlen der Mination bei מחב und מרב lässt sich vielleicht daraus erklären, dass sie aus מרבאל beziehungsweise מרבאל abgeklürzt sind. Allerdings fehlt bei Eigennamen auch sonst die Mination öfters, namentlich im Minäischen Dialect, aber im Sabäischen bleibt die Mination ohne Grund seltener weg.

תפין. Nur hier und Langer 2, 1. Man könnte es تَفِين, Deminutiv von تَفِن, süd-arabisch „Klippendachs“ (hebr. תפין, vgl. Fresnel Jour. na. 1838 p. 514) oder تَفِين (wie حِيم) lesen; das Fehlen des m macht aber wahrscheinlich, dass تَفِيَان zu lesen sei, von der Wurzel תפי, womit vielleicht die hebr. n. propria תפא und תפא zu vergleichen sind, die freilich aber auch auf eine Wurzel تَفِيَان zurückgeführt werden können.

מליכ = מליכ. Derselbe Name wohl auch Langer 2, 1. Ueber die Deminutiva im Süd-arabischen vgl. „Sabäische Denkmäler“ S. 54.

Vgl. أشوع بن أيفع bei Ibn Duraid Khāb-al-Idqāq 252; أشوع = أشوع BM. 10 = Os. 6, 4; أشوع = أشوع Mordtmann ZDMG. XXXIII, 485, wahrscheinlich auch أشوع Hal. 23 und أشوع Hal. 62, 1.

1) Müller, Burgen II S. 20 ff.

אֶרֶץ | יַרְדֵּן | בֶּן | מָרָס | ז. Zu vergleichen ist Ex. 11, 2: מָרָס | בֶּן | יַרְדֵּן | ז. die Flüsse, welche niederstiegen von Maras*, ferner ein nom. loci מִרְסַּי Gazirat al-Arah 94, 2.

עַמְדָּה kommt noch vor Hal. 349, 2* und 237, 2:

יִשְׂרָאֵל | הַזֶּה | חֶשֶׁשׁ | וְיִשְׂרָאֵל | דָּרָדָה | וְיִשְׂרָאֵל | כַּחֲלָן | עַמְדָּה | ז. an dem Tage der Versammlung, die versammelten²⁾ und . . . [Wahb'il]³⁾ du-Rida' und [Batad'il]³⁾ du-Madāh, die beiden Priester von Kahlan עַמְדָּה und עֶלְמָה.

Ich glaube aus verschiedenen Gründen annehmen zu müssen, dass diese beiden Wörter עַמְדָּה und זֶמְרָס keine n. pr. sind. Vergleicht man nämlich das folgende: אֶקוּל | סַעְבִּינְהֵן | מִזְאֲנָס | וּבְסִילָס | ז. die Fürsten der beiden Stämme Mu'ail⁴⁾ und Bakil⁵⁾ mit Os. 35 = BM. 33, 2:

אֶבְרִיאָקִים | אֶקוּל | שַׁעֲבָן | בִּבְלָס

die Grossen der Aqjan⁶⁾, die Fürsten des Stammes Bakil⁶⁾

ZDMG. XXIX, 591 grosse Bronzetafel v. Raida:

בָּרְקָס | נִמְרָן | בֶּן | סַרְרָן | וּמַחֲלִס | אֶקוּל | שַׁעֲבָן | בִּבְלָס

Barq⁷⁾ Nūmrān, Sohn des Su'rān, und die Mahjal⁸⁾, die Fürsten des Stammes Bakil⁸⁾.

Hal. 29: מַח | אֶקוּל | סַרְרָן | ז.

mh, die Fürsten des Stammes . . .⁹⁾, endlich Langer 2, 1:

אֶבְרִיאָקִים | יַחְזָקָן | בֶּן | מִזְרָחָס | וְחַזִּין | וּמַחֲלִס | אֶרְשֹׁן | עֶלְס | אֶקוּל | שַׁעֲבָן | מִזְאֲנָס

so sehen wir, dass immer dem Worte אֶקוּל ein Wort vorangeht, das Würdenträger bezeichnete und zwar אֶבְרִיאָקִים an erster, וּמַחֲלִס an zweiter, עֶלְס an der letzten Stelle. Es ist deswegen höchst wahrscheinlich, dass זֶמְרָס und עַמְדָּה nicht n. pr., sondern Appellativa sind etwa „die Muthigen und Standhaften“, womit gewisse Würdenträger bezeichnet sein mögen¹⁰⁾.

1) Vgl. ZDMG XXXVII 8. 5.

2) = اَتَجَمَّعَ حَشَّش; das ה von הַזֶּה ist doch wohl nur Dittographie.

3) Die Namen dieser Priester sind nach Zelle 3—4 derselben Inschrift ergänzt, wo es heisst:

וְהַבְּאֵל | דָּרָדָה | וְהַדָּן | אֶל | דָּמָדָב | דָּשֹׁן | בֶּן | הַלָּן

Es ist ein sehr instructives Beispiel von dem Gebrauch eines Beinamens mit לוֹ, wie er nach der arabischen Ueberlieferung so häufig in Jemen gewesen sein soll.

4) Vgl. Burgen II 8. 54.

5) Vgl. arab. عَمْرَس و عَمْرَس. (Gegen die Annahme, dass es n. pr. sind, spricht auch der Umstand, dass beide Wörter ohne Mination geschrieben sind, ferner das vorgesetzte ז von זֶמְרָס, das bei Eigennamen sich kaum wird nachweisen lassen.)

diese beiden (acc.) Kameele* (OM. 1, 4). Ebenso fehlt das j nach dem Zahlwort zwei $\text{מִשְׁתָּרִין} \text{יְהוֹי}$ $\text{מִשְׁתָּרִין} \text{יְהוֹי}$ (Hal. 63, 6); $\text{אֶסֶן} \text{בְּהֵי}$ (OM. 12, 15, 16). $\text{מִשְׁתָּרִין} \text{מִשְׁתָּרִין}$ 200 (OM. 9, 2). Vgl. auch 9, 2, 12.

In den Inschriften von Maṭu kommt ein j im Dual gen. und acc. öfters vor, aber nicht vor dem demonstrativen n, sondern nach demselben, so z. B. Hal. 353, 4 (7): $\text{יְהוֹי} \text{מִשְׁתָּרִין} \text{יְהוֹי}$ $\text{מִשְׁתָּרִין} \text{יְהוֹי}$ und die beiden Höhen B. und S.*; Hal. 535, 1 (5): $\text{בֵּין} \text{יְהוֹי}$ $\text{מִשְׁתָּרִין} \text{יְהוֹי}$ „zwischen den beiden Thürmen Z. und L.*“; Hal. 401, 2 = 374, 2: $\text{מִשְׁתָּרִין} \text{יְהוֹי}$; 520, 10: $\text{יְהוֹי} \text{מִשְׁתָּרִין} \text{יְהוֹי}$ daneben aber auch ohne j $\text{מִשְׁתָּרִין} \text{יְהוֹי}$ (Hal. 444, 2. 466, 4) und vielleicht $\text{יְהוֹי} \text{מִשְׁתָּרִין}$ (Hal. 373, 4).

Aus einer sorgfältigen Prüfung aller dieser Fälle scheint mir jetzt hervorzugehen:

1) Dass im sabäischen Dialect der Dual in allen drei Casus aj im Constr., ajn im stat. absolutus lautete. Die aus den Langer'schen Inschriften angeführten Stellen, wo nicht nur das Substantivum, sondern auch der demonstrativische Ansatz diese Endung haben, sichern diese Thatsache gegen jeden Zweifel.

2) Dass im Minütischen das aj des Duals im st. constr. an die Singularform, dagegen im st. demonstr., so seltsam es scheinen mag, auch an das demonstrative n angesetzt werden konnte¹⁾.

3) Dass in den aus den übrigen Denkmälern angezogenen Beispielen nur eine defective Schreibung vorliegt.

מִשְׁתָּרִין „der beiden Stämme“. Das Wort מִשְׁתָּרִין wird mit dem Namen des Stammes in der Bedeutung „der Stamm N. N.“ immer appositionell verbunden. Natürlich muss dann das Wort מִשְׁתָּרִין , da der Name als solcher determinirt ist, ebenfalls durch den Stat. demonstr. oder durch ein Suffix determinirt werden, daher $\text{מִשְׁתָּרִין} \text{בְּהֵי}$ Inchr. v. Raida 1, 2 „der Stamm Bakib*“; $\text{מִשְׁתָּרִין} \text{בְּהֵי}$ (Reh. 6, 7)

auch Kāmil 193, 3: $\text{قَبِيلِي وَتَوَكَّلِي الْإِنْسِ مِنْ بَعْدِ حَبِيم}$ und Bekri 135.

Instructiv ist auch Kāmil das Z. 9—10. Das Einzelwort lautet إِنْسَان oder أَنَسِي z. B. Qōrān 19, 37 und Kāmil 193, 10 (wie جَنِي von جَن Aqana App. 1, 2).

Kāmil 501, 11. Dagegen ist hebr. אָנָס Einzelwort, ebenso wird im Talmudischen davon ein Plur. אָנָסִין gebildet. Das Sabäische weicht aber hierin von arab. Sprachgebrauch ab und schliesst sich dem hebr.-aramäischen an. Es hat אָנָס (= אָנָס),

אָנָס als Coll., während אָנָס (contrahirt aus אָנָסִין) Einzelwort ist.

Demnach ist OM. 9, 2 etc. אָנָס nicht „Menschen“, sondern „einen Menaschur“ zu übersetzen, weswegen auch ein Dual אָנָסִין davon gebildet werden kann.

1) מִשְׁתָּרִין Hal. 373, 2 steht wahrscheinlich im Stat. const. Ueber die Form מִשְׁתָּרִין Wrede Z. 4 wird w. u. zu No. 14 die Rede sein.

ist auf der Karte Niebuhr's, in der Nähe der Stelle, wo die Berge Milhān und Chōfāsch verzeichnet sind, eingetragen, unweit vom Wādī La'a, das auch nach Gazirat 112, 10 ff. in der Nähe der erwähnten zwei Berge zu suchen ist.

Den Stamm בַּכִּיל unserer Inschrift dürfen wir dort nicht suchen, vielmehr muss er unweit Dōrān gewohnt haben. Nach diesem Stamme wird noch heute die Qa' Bakil benannt, welche der Berg Damigh beherrscht¹⁾. Zwei Thore — sagt Langer — führen aus der Stadt Dōrān, das eine nach Nordosten zur Qa' Bakil und nach der Strasse nach Šan'a, das andere gegen W. Ombasch*. Langer verlässt Dōrān, um nach Dhāff zu gehen, und reitet durch die Qa' Bakil, eine etwa 4 Quadratkilometer grosse Ebene*. Dieses Bakil, das also nordöstlich von Dōrān liegt, wird in unserer Inschrift gemeint.

Dass dieser Stamm Bakil gemeint sei, geht mit Sicherheit aus dem Zusatz אֶלְהָן בְּכִיל hervor. Nach Iklil X, 3 zeugte Alhān vier Söhne: Bakil al-Kuhra, Tamām, Šaiḥān und 'Anis, nach welchem der Berg 'Anis, d. i. Dōrān benannt worden ist. Ueber die Genealogie der Alhān sind verschiedene Ueberlieferungen vorhanden. Nach der Ueberlieferung der Hamdān, welche von Hamdān in Iklil X S. 1 ff. mitgetheilt wird, ist seine Genealogie also: Alhān b. Malik b. Zaid b. Ansalah b. Rab'a b. al-Chijār b. Malik b. Zaid b. Kahlān b. Saba'. Dagegen leiten ihn die himjarischen Genealogen von

أَلْهَمِيع ab, so dass man sogar zwei Alhān angenommen hat²⁾. In der Genealogie der Himjar Iklil X Appendix S. 45 wird folgende genealogische Kette gegeben: Gharib b. Zuhair b. Ajwan b. al-Homaisa' b. Himjar.

Wenn daher Bekri Geographisches Wörterbuch 157 sagt:

وَوَادِي بَكِيل بِأَلْهَمِيعِ يَنْسَبُ إِلَى بَكِيلِ بْنِ عَرِيبِ بْنِ زَعِيمِ بْنِ أَيْمَنِ بْنِ
أَلْهَمِيعِ بْنِ حَمِيرٍ, so ist gewiss unser Stamm Bakil gemeint, den er nach der himj. Ueberlieferung zu einem Nachkommen des al-Homaisa' gemacht hat. Vergleicht man die genealogischen Nachrichten mit der Karte Langers, wo Alhān, Bet al-Homaisa' und Qa' Bakil neben einander verzeichnet sind, so wird man über die Identität keinen Zweifel haben.

1) Vgl. Langer, Meine Reise nach Šan'a (Amst. 1882, S. 776).

2) Vgl. z. B. Appendix S. 36 zu Iklil X: وَأَعْلَمُ أَنَّ قَبِيلَةَ أَلْهَانَ بَقْلَانِ

أَحَدَاهُمَا مِنْ كِهْلَانَ وَهُوَ أَوْلَادُ أَلْهَانَ بْنِ مَالِكِ بْنِ زَيْدٍ [بْنِ أَوْسَلَمَ]
 وَالْآخَرَى مِنْ حَمِيرٍ مِنْ أَوْلَادِ أُنْسِ بْنِ حَمِيرٍ وَهُوَ أَلْهَمِيعُ وَسِمَاتِي
 بِذِكْرِهِ فِي نَسَبِ حَمِيرٍ.

Bekrī scheint aber keine rechte Vorstellung von der Lage der Qa' Bakl gehabt zu haben, denn Seite 487 sagt er: *لاعة موضع*. Er verwechselt also das oben besprochene Wādī Bakil in der Nähe von Lā'a und Gebel Milhān mit der Qa' Bakl in der Nähe von Dōrān.

Was die Aussprache betrifft, so wäre man geneigt „Bukail“ zu lesen, dagegen ist aber das Epitheton *الكبرى* „der grosse“ und die heutige Benennung „Bakil“ anzuführen. Wir haben hier also einen Fall der vollen Schreibung, die bei einsylbigen Wörtern namentlich der med. w und j mit Sicherheit nachzuweisen ist. Man vergleiche *حيم* = *חיים* (Hal. 149, 14); *סין* = *סין*, Name des bekannten Gottes (Os. 29 = BM. 6, 2) vielleicht auch *סין* = *סין*, das aber an einigen Stellen zu *סין* zu lesen ist, ferner in *סין* = *סין* (Miles 3). Sonst kommt die volle Schreibung noch vor in *סין* = *סין* OM. 1, 2 und wahrscheinlich *סין* Hal. 401, 2 = 374, das aber in dunklem Zusammenhang steht¹⁾.

Z. 2. *סין | סין | סין*. Durch diesen Zusatz wird der Wohnsitz dieser beiden Stämme näher bestimmt. Das Wort *סין* kommt in unserer Inschrift Z. 6 noch einmal vor: *סין | סין | סין* und kann nur „Bezirk, Grenze, Gebiet, Distrikt“ oder Ähnliches bedeuten. Es ist wahrscheinlich von der Wurzel *סין* (= arab. *مسى* hebr. *מָסַח* berühren, betasten) abzuleiten. Vgl. hebr. *מָסַח* und arab. *حَدَّ*.

סין ist eine nähere Bestimmung des Albān. In der Genealogie der Kahlān bei Hamdani Iklil X S. 3 heisst es:

قَوْلِد الْخَيْمَارِ بْنِ مَالِكِ بْنِ زَيْدِ بْنِ كَيْلَانَ رَبِيعَةَ بْنِ الْخَيْمَارِ . . .
قَوْلِد رَبِيعَةَ بْنِ الْخَيْمَارِ [أَوْسَلَم] قَوْلِد أَوْسَلَمَ زَيْدًا وَيَسْمَى نَيْلًا
قَوْلِد زَيْدِ بْنِ أَوْسَلَمَ مَالِكًا وَمَنْعِيًا وَمَنْعِيًا²⁾ الْأَكْبَرُ وَيُقَالُ مَنْعِيَع
وَمَنْعِيَعُ ابْنِي³⁾ قَحْطَانِ بَطْنُونَ دَخَلَتْ فِي حَاشِدِ بْنِ جِشْمٍ قَوْلِد

1) Vgl. noch Sabelitische Denkmäler S. 12. 51. 97.

2) Cod. وَمَنْعِيَعًا وَمَنْعِيَعًا.

3) Cod. وَمَنْعِيَعُ ابْنِي. Dass die Verbesserung richtig ist zeigt Iklil X

dagegen eine Unterabtheilung des Stammes Handan¹⁾. Ferner sind anzuführen: דרין | בסל (Reh. Grosse Inschr. von Bombay), Basal vom Stamme (oder: aus) D. r.²⁾; דרין | דרבאסר (Hal. 275, 1); מרדח | מרדחא (Mordtm. 1, 2: ZDMG. XXXIII, 487); טברס | טברס (Hal. 604, 1); ירב | ירבס (Hal. 639, 1—2)³⁾.

Bei den auf an auslautenden Substantiven wird die Bildung des nom. gent. in den wenigen vorkommenden Fällen in verschiedener Weise bewerkstelligt. Während in ארין | ארין (Gr. Inschr. v. Bombay), das n der Bildung beibehalten ist⁴⁾, lautet die Nisba von סרין = סרין nach Abwerfung der Bildungssilbe an, סרין, wie z. B. Prid. 8, 2—3: סרין | ארין, wofür man arab. sagen würde: *وعبدته أريس السرياني*.

Neben iij scheint auch an zur Bildung von nom. gent. verwendet worden zu sein, z. B. OM. 7, 11:

ירב | ירב | מנן | רשיר | ירב | טארין

wo das parallele טארין zeigt, dass auch מנן Nisba ist. Ferner Hal. 174, 1: סרין | סרין | סרין = סרין.

Von einem Substantiv. fem. wird die Nisba wie im Arabischen nach Abwerfung der Femininendung aus dem reinen Stamm gebildet, z. B. חנכין | חנכין | חנכין = (Hal. 682, 1) Ahijjat, die Tochter des Tawāhān aus Hankat⁵⁾ = *أحججة* von der Stadt Hankat, die Handan im Gāstrat anführt⁶⁾.

Hal. 147, 1: חנכין | חנכין | חנכין = Eine Lohnleistung,

weil a. a. O. *الموسيون* gelesen werden muss. Vielleicht ist חנכין für חנכין verschrieben.

1) Vgl. Mordtmann und Müller, *Sab. Denkmäler* 8, 11 ff.

2) Ausser in den angeführten Fällen kommt die Nisba noch vor in חנכין (Hal. 152, 1; Mordtm. 16, 2: ZDMG. 30, 209) coll. חנכין (Hal. 49, 4), als Bezeichnung einer Münze nach dem Präger חנכין = *حنكل*;

dann noch in חנכין (Prid. 14c = Langer 16) = *حنكل* und

חנכין (Hal. 51, 1) = *حنكل*. Ködlich scheint *חנכין* u. pr. (Hal. 554, 1—2) nach eine solche Bildung zu sein. Vgl. die hebr. Namen חנכין etc.

3) Daraus erklärt sich die Bildung *חנכין* von *חנכין*; die alte Form

hat gewisse *חנכין* gelautet. Vgl. hebr. חנכין und חנכין.

4) Vgl. noch Hal. 167, 2: חנכין (das. Z. 1) scheint „die beiden Frauen aus Hagar“ zu bedeuten.

welche priesen die Einwohner von Thumna und die Herren der Ebene und der Aecker der Stadt Haram^m, wenn man תנין von תנת = Thumna des Plinius ableiten will (Vgl. ¹ימליך „Einwohner von Jemen“). Möglich ist aber auch, dass in תנין ein oberer Rath der Stadt, der aus 8 Mitgliedern bestanden hat, zu erkennen sei, womit die ²متمننه, die sogenannten 8 Kurfürsten der arab. Ueberlieferung, die bei der Wahl eines Königs mitzusprechen hatten, zu vergleichen wären ³).

בראו | והתיר | והקנה | והשקן. Ueber diesen formelhaften Ausdruck vergleiche Sabäische Denkmäler zu No. 3 und Langer No. 4. Was hier neu hinzutritt ist das Verbum וד[ק]ן, wozu folgende Stellen heranzuziehen sind:

Hal. 171, 1—4: בנשטור | היס | והקני | והקנה | רבני, welches gebaut und . . . und geweiht hatte Taim dem Dû-Samawi⁴;

Hal. 141 (Gebel Scheihân), trois lignes près de la rivière:

כר[²]באל | ו[א]לשר[ח] | ובניהמי | ריטם
 ו[א]לרמס | וטנהקטם | קחו | ב
 אחז | ו[ב]יל | לא[כ]תמי ²).

Kariba'il und Bšarb und die Söhne von ihnen beiden, Rijam^m und Irams und Manhaqum^m ⁴) stellten diesen Schleusenbau ⁵) Gaul in den Schutz ihres Gottes . . .

1) Von dem auf ³ll oder ³lu gebildeten Nom. gent. wird gewöhnlich ein innerer Plur. gebildet, so חזביתן neben חזבין; והזביתן neben והזבין etc. Der äussere Plur. ist nur in סבאין (Os. 27 = BM. 16, 3) = سَبَائِيٌّ und בסבאין (Hal. 174, 4) = بَكِيلَانُونَ nachweisbar.

2) כר fehlt in der Copie Halévy's; nach dem כ steht ein flüchtiges Zeichen, das ³+³ gelesen werden kann. Die in Klammer gesetzten Zeichen sind vorgeschlagene Verbesserungen anstatt der darüber stehenden Zeichen der Halévy'schen Copie.

3) Halévy לאריהט.

4) = عقم VII. Form von عقم.

5) Zu באחזין vgl. „Burgon“ II Seite 13. Dass die Inschrift in der Nähe eines Flusses gefunden wurde, bestätigt meine Auffassung des Wortes. Für das unpassende בול möchte ich בול = غول vorschlagen. Die Verschreibung ist bei der sab. Schrift leicht erklärlich. Vgl. בול für בול.

Hal. 661: אבם | דהג'ין | עס | דבני | סקה | ריטן

„Abm von Hağfūrin machte und haute und . . . Rajman.“

Man darf also קק = ^קק bez. הקק und הקק, wenn unsere Stelle richtig gelesen ist, als synonym mit בני הקק etc. ansehen. הקק würde sich zu הקק wie ^ארע zu ^ארע verhalten. Die Lesung דהקק, die sehr passend wäre, lässt sich mit den Spuren der Buchstaben auf dem Abklatsche schwer in Einklang bringen.

נסתהס: Dieses Wort kommt noch weiter unten Z. 3 und 4 vor. Aus dem Zusammenhang geht hervor, dass es eine Baulichkeit darstellt, welche auf der Terrasse eines Thurmes aufgeführt wurde. Im Behr. heisst נסל „pflanzen“ (Räume), „aufschlagen“ (ein Zelt), „anspannen“ (den Himmel). Man darf vielleicht unter נסתהס eine Art „Kiosk oder Söller“ verstehen, der sich auf der Terrasse befand.

Dass solche Söller in den Burgen vorhanden waren, wissen wir aus Hamdān's Beschreibung von Ghomdān¹⁾. Den Söller nennt Hamdān u. a. O. عُرْفَة. Vielleicht darf man in dem kleinen Fragment Hal. 366 (Es-Soud): חרף | חרף | חרף | חרף neben נסתהס erkennen.

חלסם = ^חח kennen Hamdān, Bekri und Jāqūt²⁾ als Namen einer Burg in der Nähe von Raida. Hier führt der Söller denselben Namen; der Form nach ist er ein Imperf. von ^חח.

ח. Es ist schwer zu entscheiden, ob ח hier relativum ist („welcher sich befand im ח“) oder demonstrativum (der im ח). Für letztere Auffassung spricht namentlich die Stelle Hal. 465, 2:

ח. | ח. | ח. | ח. | ח.

welche weiter unten im Zusammenhange übersetzt werden wird. Auch sonst ist ח in dieser Bedeutung nicht selten: ח. | ח. (O³ 20 טחחח = BM. 27, 2) „H.“, die aus dem Stamme Martād³⁾; ח. | ח. (O³ 22 — BM. 24, 1) „H.“ aus dem Stamme Bani 'Abd⁴⁾.

ח kann aber auch relativum sein, wie im Arabischen in verschiedenen dialectischen Beispiele: ¹⁾ وَالْكَرَامَةُ ذَاتُ أَكْرِمِكُمُ اللَّهُ بِنَا.

1) Vgl. Müller, Burgen 1-8, 15.

2) So ist zu lesen Jāqūt u. v. für ^חח; ebenso ist Sūdārah. Stud. 129 und 130 zu verbessern.

3) Dagegen ist ח in dem bekannten Beinamen der Samen: ח. | ח. „ח.“, da für ח. | ח. (Fr. 56, 1) an anderer Stelle (O³ 3) — BM. 32, 1 u) ח. steht.

4) Vgl. Wright, Grammar of the Arabic Language 4 p. 307.

Os. 29 = BM. 6, 2-2:

סקר | סין | דאלם | סקנית | דהבורן | . . . וקצצת | דת | שפת | סין
 „er wählte dem S. von 'A. diese Weihung (bestehend) aus Gold...
 und Kasia, welche¹⁾ er darbrachte dem Sin“.

Zweifelhaft dagegen ist Hal. 478, 2-2:

כל | סבני | טחצרן | דבסן | וטעדותן | דת | בנין

„Den ganzen Bau des Thurmes R. und die ^{מעלות}, welche er
 gebaut hat“ (wenn man בנין für ein energetisches Perfectum hält)
 oder: „die des Baues“ (wenn בנין = ^{בנין} anzusehen ist).

Es scheint aber, dass das Sabäische neben דת noch ein anderes
 pron. relat. fem. hatte, und zwar ד, dessen Aussprache wahrschein-
 lich dl war (vergl. arab. ذى und ذى), da im Sabäischen an einigen

Stellen ד als relativ. auf ein subst. fem. folgt:

Prid. 16, 2: דיהרצ | צרקם | טננה

OM. 8, 2: דיהצורו | צרקם | טננה

OM. 8, 10: דיהצורו | צרקם | טננה

בסני übersetze ich jetzt „Vorhof“ und zwar glaube ich, dass
 es eine Art terrassenförmiges erhöhtes Plateau war, welches den Ein-
 gang von der Burg in den Thurm bildete. Die Begründung weiter
 unten zu No. 12.

דור. Das Wort דור ist sehr dunkel. Vergleicht
 man weiter unten Z. 3: טורה und טורון, ferner Langer 2, 2:
 טורון, so geht daraus mit Gewissheit hervor, dass דור nicht von
 טורה zu trennen sei, das ד also nicht als Radical, sondern als
 Zeichen des Causativums angesehen werden muss. In den Halavy-
 sehen Inschriften kommt diese Wurzel auch vor, sicher Hal. 653, 2
 (Ma'rib) דורון in dunklem Zusammenhang. Ob man dieselbe Wurzel
 auch erkennen darf Hal. 199, 2-2 (5-6):

ובן | טון | לעל | טסרת | דור | ומסקית | טחין | דננד

„und von den ^{טון} oberhalb (= לעל) des ^{טסרת}, von דור und
 der Tränken, welche ausgehauen hatte Dū-Ganad“, ist zweifel-
 haft, weil diese Inschrift im Minäischen Dialekt abgefasst ist,
 welcher das Causativum durch praefigirtes ט bildet. Unmöglich
 ist es aber durchaus nicht, ja sogar wahrscheinlich; da die Verba
 primae w und j nachweisbar kein Causativum der Form ^{سوقل} oder

^{سيفل} bilden und wenigstens bei nom. propr. ד als Zeichen des
 Causativi aufweisen²⁾. Wenn auch das Minäische solche Formen

1) Hier hat das Relativpron. den Verlust der Mimation bewirkt, wie in
 den ZDMG. XXX, 121 Anm. 1 angeführten Fällen.

2) Vgl. Müller, Burgen und Schlösser II S. 57 Note.

absichtlich zu vermeiden scheint¹⁾, so ist es dennoch möglich, dass hier ein solches Beispiel vorliegt. Ist diese Annahme berechtigt, so wird man auch Hal. 253, 4-5:

ובן | מהורה | ללו | דסחחן | בן | סה | במדן

dieselbe Wurzel finden dürfen. Vielleicht ist auch bei Hal. 353, 10 zu lesen:

| זלחן | זלחן | זלחן | זלחן | זלחן | זלחן | זלחן | זלחן | זלחן | זלחן

Was die Etymologie und Bedeutung betrifft, so darf man als Wurzel *זרר* ansetzen und arab. *حَفِيرَة* = *وَرَة*, Höhlung, Grube² vergleichen, was an den meisten Stellen zu passen scheint.

זרר | זרר | זרר | זרר | זרר | זרר | זרר | זרר | זרר | זרר
ihres Mahfad M.³ Das Wort *זרר* kommt oftmals in den Inschriften vor und es verlohnt sich einmal der Mühe, den Begriff und das Wesen desselben genau zu definiren. Obwohl die arabischen Archäologen, Hamdani an der Spitze, unter *محافد اليمن* „die Burgen Jemans“ zu verstehen scheinen⁴⁾ und obwohl Bekri ausdrücklich sagt: *والمحافد القصور*, so ist dennoch die von Halévy vorgeschlagene und von Prätorius, Beiträge III, 27 durch das äthiopische *ገረገረ*: bestätigte Bedeutung „Thurm“ richtig⁵⁾. Neben den Mahfad, welche auch in den sabäischen Inschriften vorkommen, findet sich in den minäischen Inschriften das Wort *צחח* sehr häufig. Es wurde bis jetzt nach dem Vorgange von Prätorius „Warte“ übersetzt. Ich habe es an mehreren Stellen der Burgen durch „Platiform“ wiedergegeben und halte diese Bedeutung für gesichert.

Es ist sehr zu bedauern, dass Josef Halévy weder Zeichnungen von den besuchten Ruinen vorlegte, noch auch dieselben in entsprechender Weise beschrieben hat. Dem hochverdienten Reisenden soll damit kein Vorwurf gemacht werden; denn es ist ja immerhin

1) Ich verweise z. B. darauf, dass sabäischem *זרר* und *זרר* minäisches *זרר* und *זרר*, ferner sab. *זרר* min. *זרר* entspricht.

2) Vgl. jedoch Mordtmann und Müller Sab. Denkm. S. 104.

3) Vgl. den Titel des 8. Buches vom Ikhl (Müller, Södarah Stad. S. 6 und Burgen I S. 46) und *محافد اليمن* ferner *محافد اليمن* (Burgen II, 92. 95).

4) Das Missverständnisse Bekri's erklärt sich daraus, dass man heutzutage, und wohl schon auch zur Zeit Hamdani's, mit *قصر* nicht eine Burg, sondern einen Thurm bezeichnete. Vgl. Niebahr Description de l'Arabie p. 186 note 2: Une tour, que on appelle dans ce pays une citadelle; siehe daneben die vortreffliche Abbildung eines solchen Thurmes.

möglich, dass die Ruinen sich in einem solchen Zustande befinden, dass eine bessere Beschreibung derselben nicht geliefert werden konnte.

Um so wichtiger ist es daher für uns, dass wir wenigstens eine ziemlich genaue Zeichnung und eine vortreffliche Beschreibung einer süd-arabischen Burg besitzen, ich meine die Schilderung der Ruinen von Naqab al-Hagar in Wellsted's *Travels in Arabia* I p. 424 ff., deren genaues Studium ich Jedem, welcher sich mit den sab. Inschriften beschäftigen will, aufs dringendste empfehlen kann. Um dem Leser einen richtigen Begriff von den ḥḥḥ und den ḥḥḥ zu geben, muss ich eine Stelle aus dem angeführten Buche S. 425 hersetzen:

About a third of the height from its (sc. of the hill) base, a massive wall, averaging, in those places where it remains entire, from thirty to forty feet in height, is carried completely round the eminence, and flanked by square towers, erected at equal distances. There are but two entrances situated north and south from each other, at the termination of the valley before mentioned. A hollow square tower, each side measuring fourteen feet, stands on both sides of these. Their bases extend to the plain below, and are carried out considerably beyond the rest of the building. Between the towers, at an elevation of twenty feet from the plain, there is an oblong platform which projects about eighteen feet without, at as much within the walls.

p. 429. Within the southern entrance, on the same level with the platform, a gallery four feet in breadth, protected on the inner side by a strong parapet, and on the outer by the principal wall, extends for a distance of about fifty yards.

Diese „viereckigen Thürme“ sind die ḥḥḥ der Inschriften, die „oblongen Plattformen“ sind nichts anders als die ḥḥḥ (Vgl. arab. حديقة und حديقة); vielleicht ist in der „gallery“ auch unser ḥḥḥ zu erkennen.

Innerhalb dieser ellipsenförmigen Mauer befindet sich ein viereckiges Gebäude, welches Wellsted mit Recht für einen Tempel hält. Die Burg Naqab al-Hagar lag am Ausgang eines Wādi und beherrschte die Strasse zum Meere. War es Tempel einer Gottheit und waren die Befestigungswerke zum Schutze des Heiligthums und der Priester aufgeführt, oder lag hier eine alte Ritterburg, die den Handelsweg beherrschte, und welche mit einer Kapelle versehen war? Nach der Ellipsenform des Baues¹⁾ und bei dem Umstande, dass die Eingänge wie im Haram Bilqis im Norden und Süden sich befanden, könnte man fast geneigt sein, die ganze Anlage für einen Tempelbau zu halten. Indessen scheint bei den Sabäern Raubritterthum und Priesterthum so eng mit einander verbunden gewesen zu sein, dass man diese Fragen nur schwer beantworten kann.

1) Vgl. Müller, *Begriff* II S. 29.

Wir werden sehen, dass die Maḥafid in Ma'in und anderwärts den Göttern zu Ehren und aus Tempelgeldern erbaut wurden und werden darnaus den Schluss ziehen dürfen, dass in solchen Bauten Befestigungs- und sacrale Zwecke meistens vereinigt waren. Nach diesen einleitenden Bemerkungen werde ich die wichtigsten Stellen, wo von dem Erbauen der *מחפיד* und *בחסה* die Rede ist, vorführen und erläutern.

Am meisten kommen die beiden Ausdrücke in Denkmälern von Ma'in und Barāqisch vor. Hal. 187, 2 (4):

עמיד | . . . | אהל | גבאן | מודת | אליש | רים | יבנס | דוסעתח
מלכי | מן | שלא | חחר | קבצם | כל | מבוי | מחפון | יחר | אבנס
יעלם | בן | אשרס | ער | טקון | בכבודת | חרוב | עמיד | עחר
קבץ | אהל | סביר | יב | ער | ערס | יעשר | עשרס

'Amjada' etc. etc., das Geschlecht Gaba'an (Gibanitae), die Freunde des Hjafa' Rijam und seines Sohnes Haufa'att, der beiden Könige von Ma'in, stifteten dem 'Attar von Qabadjm, den ganzen Bau des Thurmes Jahur, Steine und Holz¹⁾, [vom Fundament]²⁾ bis zu den Consolen, von den Ehrengeschanken³⁾, womit 'Amjada' [und] das fromme Geschlecht den 'Attar von Q. beehrten, und von den Steuern (Hebe), die er ihm zahlte und von den Zehnten, die er ihm entrichtete⁴⁾.

Hal. 188, 2 (1):

יום | ער | ובני | ופדרס | ביחסס | יחר | ומחפון
,und am Tage, da er machte⁵⁾ und baute und vollendete⁶⁾ ihre Burg Jahur und den Thurm⁷⁾.

1) Vgl. hebr. מִן, äth. ለብዓ: und zu עָץ, hebr. עֵץ, aram. אֶץ.

2) Nach den andern Inschriften zu schliessen, scheint אשרס בן ausgefallen zu sein.

3) בכבודת hat man bisher übersetzt „zu Ehren“. Das ist falsch. 1) weil ב. in dieser Bedeutung mir nicht gebraucht worden zu sein scheint, 2) kommt מחפון (vgl. w. n.) nach vor, die Determination sich aber in dieser Bedeutung nicht erklären lässt (vgl. חסודס 5) zeigen die Substantiva, mit denen es verbunden wird, dass es nur „Ehrengeschenke“ bedeuten kann. Die „Thürme“ sind erbaut worden von den ערס, das eine Art Steuer bezeichnet, womit Halévy sehr richtig hebr. ערסות verglichen hat, ferner von den עשר dem „Zehnten“ (hebr. עשר), endlich von den כבודת, d. h. „Ehrengaben“, die aus freien Stücken dargebracht worden sind, etwa hebraischem עֲבָדָה entsprechend. Die Belege für die Richtigkeit dieser Auffassung sind in den folgenden Inschriften gegeben.

4) ער ist gleich hebr. עָרָה, wie schon Halévy richtig erkannt hat. Damit zu vergleichen ist arab. عسى, es müsste also im Hebr. eigentlich mit ע und nicht mit ע geschrieben werden.

5) ופדרס = وفردع, von dem andern ער = arab. فرع zu trennen.

Vgl. מחפון = مقريغ OM. 31, 2-4 und weiter unten.

Hal. 192, (i) 4:

סדֶה | צחסס | וסדחֶה | מחסרת | בננא | הנרן | קרנו |
 בן | מחסר | בני | חסס | חסס | נסס | ער | שכל־ | הנרן | דבני | ועללי |
 דלל | ע[צ] | וחקרס | וקדמסס | וט[ע]ררסס | בן | מבני | קדמן |
 ער | שרן | בכבודח | דינס | עהרר | דקבץ | וב | פדדדח | פרס |
 כאלאלחן | וב־ | מאר | בן | ידחס | 1)

[„Almān Sohn des ‘Anmīkarib von Haḳ‘ar weihte dem ‘A . . . den ganzen Aufbau und die Ausschmückung] der 6 Plattformen und 6 Thürme an der Mauer der Stadt Qarnū . . . von dem Thurm, welchen erbaut hatten die Wächter seiner Person ²⁾ bis zu den שכל[ן] der Stadt, welche erbaut und aufgeführt [und] welche bedacht hat mit Holz und Balken, und ihre Frontseite und (rückwärtige) Schutzwehr ³⁾, von dem Grundbau bis zu den Consolen, von den Ehrengaben seines Herren ⁴⁾ (דבני), ‘Aṭtar v. Q. und von den Steuern ⁵⁾, die er den Göttern entrichtete, und von dem, was er hinzufügte ⁶⁾ aus seiner Hand“.

1) Diese Inschrift ist von mir in den „Burgen“ II S. 75 ff. übersetzt und erklärt worden; da ich aber in einigen Punkten jetzt anderer Ansicht bin, so gebe ich hier diejenigen Stellen, welche ich jetzt zum Theil anders übersetze.

2) = حَفَافٌ نَفْسَه d. h. die „Leitgarde“; נסס ist möglicherweise —

נסס nab-ah. Andere Beispiele einer solchen Contraction weiter unten.

3) Die Ergänzung dieser Stelle scheint mir sicher; zur Bedeutung von מַעֲרֹם | קדמן vgl. die oben aus Wellstedt Travels I 429 angeführte Stelle: protected on the innerside by a strong parapet, on the outer by the principal wall.

4) Das heisst: „die seinem Herrn dargebracht werden“. Diese Stelle, wo כבודח genitivisch mit עהרר verbunden ist, wird man besonders für die frühere Auffassung „zu Ehren des ‘A.“ als Beweis anführen und damit das im Assyrisch häufig vorkommende „lūs kibit“ vergleichen, z. B. lūs ki-bit Aššur bilu rabu bēl-ya it-ti-šum am-tah-i-je „Zu Ehren Assur's, des grossen Herrn, meines Herrn, kämpfte ich mit ihnen“ (Salm. Obel. 53 und 56ff.) ferner: l-ua ki-bi-ti-ka gi-lir-ti šā lā na-ka-rī bit ē-pu-lu „Zu deiner erhabenen Ehre der unwandelbaren ein Haus machte ich“ (I R. 67 II 33). So verlockend an und für sich dieser Vergleich sein mag, so glaube ich dennoch, dass man nach einer sorgfältigen Prüfung aller Stellen meiner neuen Auffassung bestimmen wird.

5) פדדדח ist gleich فَرَّاعٍ plur. von فَرَّاعٌ Infinit. der II. Form, welcher im Assyrischen, abweichend vom Arabischen, wo die Infinitive fem. plur. bilden, auffallender Weise einen geminderten Plur. masc. zu bilden scheint. Vgl. dagegen

تَعْمِيرَات = הצורות.

6) Die Uebersetzung von נאָר durch „hinzufügen“ ist neu, passt aber an allen Stellen, so z. B. Hal 478, 7:

„Und es war dieser Bau (d. h. es betrug den Kosten des Baues) und diese Stiftung, welche gebaut und gestiftet hat das Geschlecht Hafd, welches gesetzt hat¹⁾ diese Inschrift, um²⁾ 180 (CLXXX) RB., die verausgabt hat das Geschlecht Hafd für den Bau und die Herstellungsarbeiten dieses Thurmes und der beiden Plattformen“.

Hal. 476:

יִתְעַל | צִדְק | מִלְכָּן | מַעֲנֵם | בְּנֵי | יִשְׁלָא | מַחֲשֵׁדָן
 יִשְׁבֵּם | יִצְחָקָה
 בִּשְׂרַס | אֶרְץ | מִלְכָּ

„Jata'il Šadiq, König [von Ma'in, baute und stiftete den Thurm] Jabbum³⁾ und die Plattform . . . von den Abgaben der Ländereien des Königs . . .“

Hal. 504, 2 (a):

כָּל | טַבְנִי | יִחְצֹר | צִחְסִתָּן | חֲרֵם | בְּנֵאָה | יִתֵּל

[Jašrah'il etc. weihte 'A. v. Q. und Wadd^m und Nakrah und 'A. v. Juhriq] den ganzen Bau und die Bildwerksarbeit der Plattform Ta'ran⁴⁾ an der Ringmauer von Jatil“.

Hal. 255:

יִקְהַל | צִדְק | בֵּן | אֱלִישָׁה | מִלְכָּ | מֶעַן | רַחֲשָׁ(נָ)נֵם
 טִלָּא | וּסְקִי | עֲתִיד | רִקְבָּעֵם | וּדֵם | וַי
 כִּרְחֵם | אֱלֵאֵלָה | מַעֲנֵם | כָּל | מַבְנֵי | מַחֲשֵׁדָן | יִרְבֵּן | בֵּן
 אֲשֵׁרֵם | דֵּר | תִּמְרָר | בְּנֵי | רִחְדָּר

„Waqah'il Šadiq, Sohn des Hjafa', König von Ma'in, und seine Leibgarde⁵⁾, stifteten und weihten dem 'Attar von Q. und Wadd^m und Nakrah^m, den Göttern von Ma'in^m, den ganzen Bau des Thurmes

1) יָצַד „setzen“ ist nur dem Zusammenhange gemäß wiedergegeben. Vgl. auch Hal. 210, e: מִנְּרָ | דִּין | [ס]מֶרֶן.

2) יִתֵּל scheint = יִתֵּל und ist nur eine Verstärkung des einfachen יִתֵּל.

Wir hätten hier eine ähnliche Erscheinung wie im 𐩣𐩢𐩨𐩣𐩨𐩢𐩨 im Arabischen und hebr. יִתֵּל = יִתֵּל. Man könnte auch an eine Abbröckelung denken, etwa = מִקְדָּר (מִקְדָּר), was jedoch bis jetzt ohne jede Analogie wäre.

3) Vgl. 480, 4: מַחֲשֵׁדָן | יִשְׁבֵּם.

4) צִחְסִתָּן ist impf. fem. (wohl צִחְסִתָּה fem. ist). Vgl. חֲרֵם | חֲרֵם Hal. 552, 2 und 537; חֲרֵם | צִחְסִתָּן 535, 1 (4) und 517, 1. Demnach ist 520, 12 zu lesen: יִתֵּל | חֲרֵם | חֲרֵם | חֲרֵם | חֲרֵם יִשְׁבֵּם | יִשְׁבֵּם | מַחֲשֵׁדָן.

5) Vgl. oben zu Hal. 192.

Jarbin von den Fundamenten¹⁾ bis zu den Bildwerken der Bant-
(u-Haḏ'ar²⁾).

Hal. 465, 1 (v):

יכלאל . . . בני | ושלל | וסחרת | בננא | חנרן | יתל | כל | תשרת
טחפון | דן | דבקרן | ותטור | צחשת | סלק | אלדן | דת | דנדבן
יתטורת | צחשת | דזשת | קוטט | ומערס | יעצ | ותקס | ובלקס
כפתור | דקבלס | וורס | ונכרס | יפתור | דזרתק | ורת | נשקס
בסר | כ | שר | כאללתח | מעס | ורת | נשקס | יכד | טאר | בן
[ט]קמחס | וסחרצ | אלת | טבין | כפרת[ס]

Jakil'il etc. vom Geschlechte Haḏ .] baute und stiftete und
ernannte an der Burgmauer der Stadt Jakil alle Bildwerke

(تصاویر oder تصویرات oder تصاویر) des Thurmes, jenes³⁾ von
Baḡarān und die Bildwerke (تصاویر oder تصاویر) der Plattform
Salf Hahn⁴⁾, der von Nadbān, und die Bildwerke der Plattform
Zafitan von den Abgaben, die er entrichtete den Göttern von
Ma'm und der Herrin von Naḡm (d. i. Šams), und von dem, was
sie hinzufügten aus ihrer Macht. Und es mögen (die Götter) gnädig
entgegennehmen diese Bauten (= المبانیه⁵⁾) von ihren Abgaben.

Hal. 535, 1 (v):

עמצק . . . שלא | ובני | וסקני | כפתור | דקבלס | צחשת | חנע
אנק | טוס | עצ | ותקס | בן | אשרס | עד | שקרן | ומערס
אבנס | כל | צחשת | בן | טחפנדון | טרבן | ולבאן | כנבודת | ואכרס
כחרב | עתור | [ד]קבלס | אהל | סברר | ואתור | וסחרצ | עתור
דקבלס | בכבודתן | ואכרבן | טבני | צחשת

1) Entweder gleich ^{شراس} mit Mimatio, oder, da sonst nie die Mima-

tion bei אשרס vorkommt, = $\text{סס} + \text{אשרס}$. Auffallend bleibt der Plur. des
Suffixa, da es sich doch nur auf einen Thurm bezieht. Zu אשרס vgl אנפסס
= $\text{סס} + \text{אנפסס}$ Hal. 533, 16, wenn letzteres nicht verschrieben ist.

2) Für דתאר ist דתאר zu lesen. Damit wird gemeint | בן |
עמרב (vgl. oben zu Hal. 192), Zeitgenosse des Abjads' Jatt, wu-
durch zugleich bestätigt wird, dass dieser König ein Vorfahr des Waḡah'U
Ṣadiq ist, wie ich in den Burgen II 8. 61 angenommen habe. Ich lese ^{خضر}

und nicht mit Prätorius (Beiträge III, 29) ^{خضائر} Plur. von ^{خضيرة}.

weil das Eintreten eines Hamza für j eine orthographische Regel des Nord-
arabischen ist, die wir auf das Sabäische nicht übertragen dürfen.

3) Es ist wohl דן für דן zu lesen, wenn man nicht eine Dittographie der
letzten zwei Buchstaben von טחפון annehmen will.

4) Kann auch „Alhan“ gelesen werden.

5) Das j ist möglicherweise in der Copie ausgefallen.

Z. 3. | כריסם | ובשדהו. Zunächst möchte man es gleich | שדהו | יב | halten. Da aber שדה keinen guten Sinn giebt, da ferner der Stöller Talfum sich nicht zugleich an zwei verschiedenen Stellen befunden haben kann, so glaube ich, dass hier ב für ז steht (wie בן = ^{בן} ^{מן}, כרב = ^{כרם} etc.)¹⁾ und dass es gleich ist =

ושדהו = arab. مَشِيد „Versammlungsort“, hier vielleicht eine Art Empfangsaal, wo man sich bei feierlichen Anlässen zu versammeln pflegte²⁾.

Das שדה oder בשדה bildete wohl einen Theil der Burg und führte den Namen כריסם, welches Kuraifm oder Karifm³⁾ zu sprechen ist. (Vgl. oben Zeile 1 zu כבילם).

וכל | נכס | יצוק | וצלל | וחדית | סקה | כון. Eine beachtenswerthe Stat. constr.-Kette. כל wird von den folgenden vier Substantiven, diese von סקה, letzteres von כון determinirt.

Alle hier aufgezählten Gegenstände bildeten Baubestandtheile des Kiosks. Einen Anhaltspunkt für die Erklärung dieser Wörter bietet סקה, welches gleich arab. سَقْف (hebr. שִׁפְף) „Dach“ oder „Decke“ bedeutet. Dieses Wort findet sich auch Hal. 485. Da diese Inschrift nicht nur in bautechnischer, sondern auch in anderer Beziehung wichtig ist, so setze ich dieselbe hierher:

1 תיבאל | יבנס | יסלם | בוי | הנא | אהל | דב | אה | ב | ... | שלא
ובני | וסחדה | כוכרה ש

2 יטחם | כל | סקה | ובינת | אחחן | יעללי | יסעד | ב | כל | ד | חבל
בטבת | שיטן | ... | נן

3 כגובן | ע | ע | ובלקם | וטצרי | וחד | ב | וזתי | טכנתן
ואתחן | ו | ע | לי | קב
ד | חבל

4 בסקה | ק | ... | בן | גובן | יבון | שלא | וחדחן | וטבני |
ועבדתי | טכנתן | בן | שר

5 כון | עס | תיבאל | כוכרה | כיומה | יתעאל | רים | ובנס | תבערוב
מלכי | מכן | ורתח | א

6 חל | דבר | שלאסם | יאסטסם | עתחר | שרען | יעתחר | דקבץ | ווד
ונכרה | ועתחר | דיה

1) Vgl. ZDMG. XXX, 793 ff.

2) Vgl. die Beschreibung eines solchen Empfangssaales „Burgen“ I, 62, 2 ff.

3) كَرِيْف ist ein alldarabisches Wort und bedeutet „Cisterna“: diese Bedeutung passt aber hier nicht. Oder sollte كَرِيْف eigentlich „Sammelort für Wasser“ bedeuten? Ein Wadi Karifa führt Langer an.

denkung passt aber hier nicht. Oder sollte كَرِيْف eigentlich „Sammelort für Wasser“ bedeuten? Ein Wadi Karifa führt Langer an.

7 דק | וכל | אלאלת | מן | ויהל | וכל | אלאלת | ושוטדי | ואטוך
ואטעב | סבא | זנר | בנכל |]

8 ינכרס | וסא | וחת | יל | בן | מקדחס | בגרס | וסלטס | יטח | א-צס

„Tawab'il und sein Sohn Jaalam, die Hani Hani', vom Geschlechte Dabir, vom Geschlechte . . . stifteten, bauten und erneuerten dem Nakrah, ihrem Patronen, das ganze Dach und die אחרון und

führten auf (עלי) und stellten her alles was schadhaft war an dem Sitze des Patronen aus Tafelungen von Holz und Marmor und Schreiner-¹⁾ und Herstellungsarbeiten²⁾ und זכר des Sitzes (Tempels) und diese אחרון. Und es führte auf was schadhaft war an dem Dach aus Tafelungen³⁾. Und es war (d. h. die Kosten wurden bestritten) die Stiftung und Erneuerung und der Bau und die Wiederherstellung dieses Tempels von den Abgaben, die herrührten⁴⁾ von Tawab'il an Nakrah, am Tage des J. Rijam und seines Sohnes T., der beiden Könige von Ma'in. Und es stellte das Geschlecht von Dabir ihre Stiftungen und Inschriften in den Schutz des 'Attar Scharqan und 'Attar v. Q. und Wadd und Nakrah und 'A. von Juhriq und aller Götter von Ma'in und Jafil und aller Götter, Könige, Stämme von Salu⁵⁾ und der Corporation⁶⁾, gegen jeden der sie zerstört, vernichtet und [entfernt] von ihrem Platze im Krieg und Frieden alle Tage der Erde⁶⁾.

Neben סקה kommt in dieser Inschrift אחרון und אחרון vor; es unterliegt keinem Zweifel, dass אחרון von unserem תחית

1) Wohl gleich مَصْرِفِي. Vgl. Hal. 353, 10: מַצְרֵב | מַצְרֵב und ZDMG.

XXX, 705. Oder ist וטצרי zu lesen? Vgl. Hal. 353, 2 (5) und Lang. IX, 3—4.

2) ותעבבת, glaube ich, ist verschrieben für ותעבבת (تعذيب) oder (تعذيبات). Vgl. Zelle 4: ודעבבתי.

3) Streifen oder Stücken (vgl. جَاب „Steine brechen“).

4) Eine andere Ausdruckweise für סרס | סרס. Entweder wir behalten die LA. der Hal'schen Copie bei und die Stelle entspricht arab. مِنْ فَرَعِ كُلِّ مَعٍ „von den Abgaben, welche sich befanden bei (in Händen) des T.“ oder wir lesen [ב]סס „alle herrührten von“.

5) Das Vorkommen der sabäischen Götter und Könige auf dieser Inschrift neben den minäischen erkläre ich mir daraus, dass das אדל | דבר ein sabäisches Geschlecht war, wohnhaft in ad-Dabir (vgl. Hal. Rapport 93). Die in Dabir gefundenen Inschriften Hal. 624—627 sind im sabäischen Dialekt abgefasst und bezeugen die sabäische Herkunft dieses Geschlechts. Dass aber unsere Inschrift minäisch ist, darf nicht auffallen, da Sabäer, welche aus ihrer Heimath ausgewandert waren und in Ma'in Denksteine setzten, doch wohl des dortigen Dialekts bedienen konnten.

6) Zur Bedeutung von צ „Corporation“ vgl. Müller, Burgen II, 27.

nicht zu trennen ist. Vielleicht ist auch Hal. 174, 5 für אחזי לחזותו zu lesen: אחזי [סכ] חזותו. Das Wort חזית kann wohl kaum etwas anderes bedeuten als „Dachstuhl“, „Dachpfeiler“ oder ähnliches und scheint mit חזת, חזית zusammenzuhängen.

Zu צלל ist Hal. 40: חזיתו [זל] צלל zu vergleichen. Es ist identisch mit צלל, von dem oben mehrere Beispiele angeführt werden, = „bedecken“.

Sehr dunkel sind die Worte כס | נצוק und nur mit grösstem Vorbehalt wage ich folgende Vermuthung auszusprechen. Eine Wurzel נכ mit passender Bedeutung findet sich weder im Arabischen, noch in den anderen mir bekannten semitischen Sprachen ¹⁾.

Wir müssen also כס für eine VII. Form von נכ oder נכ „aufhäufen“, beziehungsweise „bedecken“ halten. כס heisst also „Aufhäufung“ oder „Bedeckung“. Für das darauffolgende Wort können wir arab. صوف, „Wolle“ vergleichen. Bedenkt man, dass ein solcher Kiosk wahrscheinlicher Weise auch mit kostbaren Woll- und anderen Teppichen bedeckt war, so wird man diese Erklärung nicht für unmöglich halten. Die ganze Phrase heisst also: „und alle Umhüllung und Woll(teppiche) und Bekleidung und die Pfeiler des Daches, welche waren in diesem Kiosk“.

נצוק | בדית in diesem N.⁴ kommt auch Z. 4 vor. Für דית kommt in derselben Zeile (4) דית | דית mit Weglassung des ד kaum in anderem Sinne vor. דית ist fem. von דית, der Plur. lautet דית ²⁾.

נצוק | נצוק | נצוק | נצוק | נצוק | נצוק. Alle Wörter sind bekannt mit Ausnahme von נצוק, welches hier zum ersten Mal vorkommt. Ich vergleiche arab. صوب und صوب „grad machen, richten“ und halte נצוק für synonym mit נצוק der minäischen Inschriften. Es ist also zu übersetzen: „und alle Erdarbeiten und alles Mauerwerk und die ganze Herstellung dieses Thurmes M.“.

Z. 3—4. נצוק | נצוק | נצוק | נצוק | נצוק | נצוק „bis zu den Terrassen- [und] Mauerwerkes von diesem N.“. Zu נצוק vergleiche ich hebr. נצוק, arab. نص, „ansetzen, unterstützen“. Auffallend ist das Fehlen des נ. Dass נצוק Verbum ist, darf man kaum annehmen.

1) Das assyrische nakantu „Aufhäufung, Schuttkammer“ (7) scheint mir auch eine Welterbildung (Nifal) von נכ (= arab. نك n) zu sein.

2) Vgl. Halévy *Étude Sab.* 237 und *Sabäische Denkmäler* S. 61; Halévy hat mit Recht äth. በጸቱ etc. verglichen; ich möchte auch auf assyrt. naktu, lati etc. verweisen.

Z. 4. | זלתי | זלתי | זלתי. Alle drei Wörter sind dunkel. זלתי muss irgend eine Baulichkeit an dem Thurm bezeichnen, | זלתי | זלתי scheint der Name dieser Baulichkeit zu sein. Ueber זלתי vgl. Mordtmann, ZDMG. XXXIII, 492¹⁾ und meine Burgen II S. 18. זלתי von einer Wurzel זל kommt hier zum ersten Male vor.

זלתי | זלתי | זלתי, „durch die Hülfe und die Macht ihrer Götter“. Es ist zweifelhaft, ob die beiden Wörter Singulare oder Plurale sind.

Vergleicht man Z. 5: | זלתי | זלתי | זלתי

Z. 6: | זלתי | זלתי | זלתי.

ferner die Sab. Denkm. S. 29 angeführten Fälle, so wird man beide Wörter für Plurale halten (etwa = زلّاء und مَقَامَات). Man findet

indessen OM. 20, 1: | זלתי | זלתי | זלתי, wo also Singulare mit einem Plural verbunden sind.

זלתי | זלתי | זלתי. An der Spitze der Götter steht 'Aṭṭar ḡū Gāufat^m. זלתי bezeichnet, wie das bekannte جَوْف „Gauf“, eine Tiefebene. Ob aber der جَوْف عمدا^m gemeint ist, zweifle ich sehr. Höchstwahrscheinlich ist dies vielmehr die alte Bezeichnung des späteren und heutigen Qa' Gahrān (قاع جَهْرَان). Dieser 'Aṭṭar führt das weitere Epitheton זלתי | זלתי, Herr von 'ALM.*; זלתי war gewiss ein Tempel in der Qa' Gahrān, nach dem 'Aṭṭar benannt wurde²⁾. Ganz dieselben Epitheta führt 'Aṭṭar Langer 2, 1-2 und 7, 1. זלתי kommt sonst noch 2, 1 vor.

Z. 4—5. זלתי | זלתי | זלתי. Neu ist der Gott זלתי, der nur hier vorkommt. Selbst die Wurzel ist nicht sicher; je nachdem man das ז als Mimation oder Radical ansieht, ergibt sich זלתי oder זלתי als Stamm. Wenn זלתי = حَلَم ist, bedeutet es „Erlöser“; sonst bleibt die Wahl zwischen حَلِيم „milde“ und حَلَام

vielleicht ein Gott des Traumes. Dieser Gott hatte zwei Tempel, Jafa' und Matba^m, die sonst auch nicht bekannt sind.

Z. 5. Ein weiterer räthselhafter Gott ist | זלתי | זלתי | זלתי. Auch hier stehen wir rathlos da. Heisst זלתי „der Milde“, vgl. السَّجِج والسَّجِج (s. R. 10, 1) und זלתי etwas ähnliches (vgl. السَّجِج والسَّجِج), und (السَّجِج) oder darf man es mit hebr. זלתי, arab. زخم „Angeier“

1) Für Hal. 192 lies: 195 und vgl. noch Hal. 40.

2) Vgl. Mordtmann und Müller, Sabäische Denkmäler zu OM. 5, 8.

3) Vgl. זלתי H. Gh. Zelle 2.

zusammenstellen und den Gott נֹסֵר vergleichen, der ja inschriftlich bezeugt ist ¹⁾?

Wenn רָחֵם „Ausgeier“ bedeutet, wird סִנְה mit hebr. סִנְה „blicken“ zusammenzustellen sein ²⁾. Der Tempel dieses Gottes hiess Sajdm .

Nach den Hauptgottheiten wird auch מְדִידָהִם (so ist unzweifelhaft zu lesen) der Urahn der Weihenden angeführt, wie in den Schlussformeln der Inschr. Fr. 55 und 56.

$\text{וְאִשְׁמוֹתֵיהֶם} = \text{וְאִשְׁמוֹתֵיהֶם}$ „und ihre Sonnengottheiten“. Die Pluralform erinnert an die הַשְּׁמֵיִם , הַשָּׁמַיִם und הַשְּׁמֵיִם der heiligen Schrift. Ueber die Form weiter unten zu 7, 2.

$\text{וְנִצְחָתָה | אֲבִיתָהּ}$ „und die مَنْصَحَتَا ihrer Burgen“, darunter sind die Bewässerungsgottheiten zu verstehen. Die Begründung weiter unten zu 8, 2.

Z. 6. Der König, unter dem diese Bauten aufgeführt worden sind, hiess: $\text{נִסְן | יְהוֹצֵר | מֶלֶךְ | סַבָּא | וְדִידִיק}$. La'z^m Naufan Juhaḍiq, König von Saba' und Raidan* und ist sonst unbekannt.

לִנְזֹר . Dieser Name ist $\alpha\pi\alpha\zeta\lambda\epsilon\gamma$. In den Inschriften kommt ein Name אֵלִיז dagegen ziemlich häufig vor, so Reh. IV. I V, 2, 3; Mordtn. ZDMG. XXX, 294 No. 23; Hal. 231, 1; wahrscheinlich auch 232, 1 (für סִלְז); 77, 1 (für סִלְז); 208, 1. 643, 2 (für אֵלִיז).

Prideaux und Mordtmann haben diesen Namen als $\text{אל} + \text{יד}$ „El ist mächtig“ erklärt und damit Ἐλέζος des Periplus. M. Eryth. c. 27 verglichen. So vortrefflich sonst diese Erklärung ist, so muss ich jetzt, nachdem die Wurzel לִנְזֹר durch den Königsnamen unserer Inschrift belegt ist, an der Richtigkeit derselben zweifeln. Wenigstens ebenso möglich ist die Annahme, dass אֵלִיז eine Elativform = أَلِيز sei ³⁾.

$\text{نُوف} = \text{نُوف}$ „der Erhabene“. Ein n. pr. نُوف kommt OM. 17, 1 vor ⁴⁾. Von derselben Wurzel findet sich יִנְה = يَنُوف als Beiname mehrerer sabäischer Könige, besonders der סַבְאֵלִי ⁵⁾, ferner הַנְּנוֹף = تَنُوف „die Erhabene“ als Epitheton der

1) Vgl. ZDMG. XXX 8. 400 ff.

2) Oder sollten רָחֵם und סִנְה nur Epitheta des 'Attar sein, der je nach den Attributen in anderen Tempeln verehrt wurde?

3) Man könnte also die Form Ἐλέζος nicht mehr dafür als Beweis anführen, dass לִנְזֹר ursprünglich einen kurzen Vokal hatte.

4) Vgl. Sab. Denkmäler S. 67.

5) Vgl. Burgen II, 32, F; Mordtmann, Neue himjarische Münzen S. 8–9 ZDMG. XXXI, 90; Müller, Suda Stud. 130.

Sonne. Alle angeführten Stellen sind sabäischen Inschriften (im engeren Sinne) entnommen; im minäischen Dialekte ist die Wurzel $\eta\eta$ bis jetzt nicht nachgewiesen.

$\eta\eta$ = $\eta\eta$ „der Wahrhafte“; denselben Beinamen führt

ein anderer König weiter unten No. 2, 4, wo das Nähere darüber bemerkt werden wird.

Der Schluss der Inschrift ist deutlich und bedarf keiner weiteren Erklärung.

Uebersetzung.

1) 'Irafa' 'Ahsan und sein Sohn 'Arabšams, die hanū Madrah, und Matāb und Tufjan und Mulajkm und die $\eta\eta$ und $\eta\eta$, die Fürsten der beiden Stämme Muh-

2) a'nif und Bakil, vom Distrikte 'Alhān-Man'ī, bauten und ebneten und . . . und bedachten ihren Söller Talfum, welcher (sich befand) auf der Vorterrasse ihres Thurmes Ma'janān, und ihren Versammlungs-

3) saal Karif und alle Umhüllung und Woll(-teppiche) und Bedeckung und die Pfeiler des Daches, welche waren in diesem Söller Talfum, und alles Terrassen- und Mauerwerk und alle Herstellung des Thurmes Ma'janān bis zu den $\eta\eta$

4) dieses Terrassen- [und] Mauerwerkes in dem Söller Talfum und sein $\eta\eta$ Zalāt Farzān mit Hilfe und Unterstützung ihrer Götter, des 'Attar von Gaušat, des Herrn vom (Tempel) 'ALM, und des (Gottes) HLM, des Herrn

5) der beiden Heilighümer Jafā und Matba, und des (Gottes) Raḥam Sagih, des Herrn vom (Tempel) Sajdm, und (ihres Urahns) Madrah und der Sonnengottheiten und der Bewässerungsgottheiten ihrer Burgen, mit Hilfe und Macht ihres Für-

6) sten La'z Naufān Juḥašdiq, des Königs von Saba' und Raidān, und mit Hilfe und Macht ihrer beiden Stämme Muha'nif und Bakil vom Distrikte Alhān-Man'ī.

No. 2 (Tafel III).

(Dhāff 1).

„Inschriften copirt zu Dhāff (صافى), 5 Stunden von Dōrān auf der Strasse nach Šan'a in der Qa-Galrān gelegen. Identisch mit Hadafa Niebuhrs und Doff Seetzens.

Diese und die folgenden zwei Inschriften sind in der Moschee von Dhāff eingemauert. Vierzeilig links abgebrochen, 100 Ctm. lang, 40 breit, weisser Kalkstein. Copie

1 | [א] בשרב | יחשבן | בן | מדרחם | יחשבן | [ו] ונליבם | ארשי | כלם |
| אקיל | מדרחם | בראר | ודחחן | ודחחן | |

2. וְחֹבֶן | בִּיתְרִמּוֹ | מְחֹרֶן | וְנֶסֶר | יִשְׁוֹרְחִי | בְּרֹחַ | עֵתְתֵר | שִׁרְקָן
 וְ(אֶל)־חִי | עֵתְתֵר | י
 3. גִּסְתֵּם | בַּעַל | עֵלֶם | וְשִׁרְקָן | יֵרֵת | (חֲ)טִים | בַּעַלִי | ט(חֲ)־רִטָּן | חִידָן
 וְ(אֶל)־חֵטָן | בִּשְׂר | וְסַחְחִי | בַּעַל | שִׁבְקָן
 4. וְשִׁמְסִי | יִבְרֹחַ | וְחֹרֶן | טִרְאִי | י(סֶ)־ס | יִדְצֹק | מֶלֶךְ | סַבָּא
 וְחִידָן | וְבֵא(חֲ)־יֵל | שִׁבְמִי | טִרְ(אֶ)־ס | יֵצֵא

Erklärung.

Zeile 1. אֶבְכָּרִב (Copie אֶבְכָּרִב) ist ein Name, der sowohl in minäischen als sabäischen Inschriften vorkommt und auch von arab. Historikern erwähnt wird (أَبُو كَرَب). Vgl. Müller, Burgen II, 67, ferner Hal. 85, z. 148, z. 650, 1. Reh. Grosse Inscr. v. Bombay Zeile 3 und Ibn Kutaiha 314. Ibn Doriid 311. v. Kremer Ueber die Südarab. Sage 80 etc.

יְחֵבֶן. Beiname des Abūkarib, entweder = يَحْيَى, oder, da eine Wurzel حَبَّ bisher in den Inschriften nicht nachgewiesen werden kann, wahrscheinlicher gleich يُوْحَي. Zur Elision des w., vgl. הִי־יָדוּ (für הִי־יָדוּ) OM. 12, 18 und דָּבֶס (für דָּבֶס) Hal. 624, z. 625. 627, 1 (Mordtmann ZDMG. 31, 88), ferner הַצִּרְסָה neben חֲצִירָה.

Von der Wurzel יָחַב kommt ein N. pr. schon Qs. 30 = BM. 27, 1: יִחְבֵּן | בֶּן | חַמְסֵתָה, Hama'att von der Familie Waṣābān*. Einen Namen وَصَاب kennen die arab. Schriftsteller allerdings nicht, wohl aber وَصَاب, das nach meiner Ansicht mit יִחְבֵּן identisch ist¹⁾. Handān (Gazrat 103, 1 (meiner Ausgabe) bespricht den westlichen Distrikt zwischen dem Lande der Ma'āfir (Maphorititis) und Ṣan'a, führt im Süden das Gebiet der Bakh mit der Stadt Hais (جَيْلَانُ الْحَرَكِيَّة), dann Ḡublān al-'Arkuba und Na'man an und führt fort: „und die Einwohner von al-'Arkuba sind die Šurāḥīer, zu denen die Dynastie des Jusūf gehörte, welche über Tihāma von der Zeit des Muṭašim bis zur Zeit Mu'tamids regierte, und die Waṣābīer (الْوَصَابِيَّة) von Saba' junior und das ist Waṣāb

1) Der Wechsel von ح und ع ist schon mehrfach nachgewiesen worden. Dabei ist noch hier zu berücksichtigen, dass auch im Nordarab. وَشَب und وَصَب in derselben Bedeutung gebraucht werden (= دَامَ وَثَبَت).

b. Malik b. Zaid b. Sadad b. Zur'a die Himjar junior b. Saba junior. Dieses Gublan liegt zwischen Wadi Zabid und Wadi Rima*.

Weitere Nachrichten über die Waṣāb erfahren wir aus der kalā'ischen Kāṣide Vers 244:

وَمَقَرِّي وَالْهَيَّانِ وَغَزَا شَرْعِبَ وَغَزَاؤُنَا وَالْوَمَالِيُونَ أَخْطَرُ

Und Moqra und Alhān und das mächtige Šarab und Gāzwan gehört uns und die Waṣāb an Macht hervorragend*. Im Commentar werden die Genealogie der Waṣāb und einige historische Bemerkungen über sie gegeben, die ich an anderer Stelle mittheilen werde. Auch Jaqūt kennt Waṣāb: IV, 931 s. v. sagt er:

وَصَابُ

اسم جبل يحاذي زبيد باليمن وفيه عدة بلاد وقري وحصون وأهلها عصب لا طاعة عليهم لسفطان اليمن إلا عنوة معانة من السلطان لذلك. An verschiedenen Stellen seines geographischen Wörter-

buches führt er mehrere Burgen des Waṣāb an, so:

الْحَفِيْبَة (731, 14) رَأْسُ وَرَيْسَانِ (II, 451, 10) الْخَصْرَاءُ وَالْيَابِسُ (II, 300, 14)

خَفْرَانِ (578, 9) سَفَاة (130, 11) السَّافَة (III, 23, 14) رَاحِد (906, 5)

تَعْمَانُ (IV, 736, 13) عَتَبَة (612, 1) قَفْرُ الْقَنْجِ (578, 13)

Mit Waṣāb ist identisch Ōṣab-al Asfal und Ōṣab el a'la (أوصاب) bei Niebuhr¹⁾, ferner Osab es-safel und el-ali bei Langer (vgl. die Karte).

Wenn die Identifikation von وَصَاب mit وَصَاب richtig ist, woran ich wenigstens nicht zweifle, so finden wir dieses Geschlecht schon in den ältesten Zeiten; denn dieser وَصَاب nennt sich | בן | וְסַבְן Diener des Samhū'ali, welcher gewiss mit סמללי F. 4 identisch ist²⁾.

(בן | מְרִירָה | Copie: | בן | מְרִירָה). Es kann kein Zweifel sein, dass die Ergänzung richtig ist und dass der Weihende von dem Geschlechte abstammte, wie die Stifter von Langer No. 1.

Für וְסַבְן hat die Copie: וְסַבְן. Es sind aber ganz dieselben Personen, welche schon Langer I, 1 vorkommen. Sie werden genannt מְרִירָה אֶקוּל | אֶקוּל | מְרִירָה, die Priester des (Tempels) עֶלְם, Fürsten (des Stammes) Muha'nif³⁾. Der Umstand, dass sie Langer I, 1 als „Fürsten der beiden Stämme Muha'nif³⁾ und Bakil“ aufgeführt werden, während hier nur von einem

1) Description de l'Arabie 196 und 197.

2) Burgen II S. 32. Auch palaeographisch erweist sich die Inschrift als sehr alt und der Mikrabperiode angehörig. Vgl. Sab. Denkm. 8: 108.

Stamme die Rede ist, beweist, dass jener Denkstein von beiden Stämmen gemeinsam, dieser jedoch nur von den Häuptlingen des Stammes Muha'nif errichtet worden ist. Da ferner Langer No. 1 in der Nähe von Dōrān, dieser in Dhāff 5 Stunden nördlich von Dōrān gefunden worden ist, so liegt es nahe anzunehmen, dass der Stamm **מִהַאֲנִיִּף** nördlich von dem Stamme Bakil seine Wohnsitze hatte.

Ausser dem Titel „Fürsten von Muha'nifu“ heissen sie in unserer Inschrift auch **כֹּהֵן אֱלֹהֵי** „Priester des **כֹּהֵן**“. Sonst wird allerdings **כֹּהֵן** mit dem Namen der Gottheit verbunden, **כֹּהֵן** kann jedoch, wie wir aus Langer 1, 4 wissen, nicht Name einer Gottheit sein, sondern ist Name eines Tempels des 'Attar. Dass die Priester zugleich die Fürsten waren, entspricht vollständig den religiösen und staatlichen Einrichtungen der Sabäer und Himjaren, wie der Semiten überhaupt¹⁾.

Das Ende der ersten Zeile ist abgebrochen. Wenn man nach Z. 3 (72 Zeichen) und Z. 4 (75 Zeichen) schliessen darf, fehlen in dieser Zeile, die nur 57 Zeichen hat, noch etwa 15 Zeichen²⁾; danach lese ich **וְהַשְׁקִין** (für **בֵּרַס** der Copie) und ergänze: **וְהַשְׁקִין**, so dass jetzt die Zeile 72 Zeichen zählt.

Zeile 2. **וְהַשְׁקִין**. In diesem Zusammenhang ist dieses Wort neu.

Sonst kommt vor **הַשְׁקִין** = **أَتَاب**, „belohnen“ Fr. 56, 2. Os. 10 = BM. 13, 8. Os. 27 = BM. 16, 8. Hal. 51, 1; **כֹּהֵן** (ninfisch) Hal. 192, 12. 437, 2. 450, 2. Von der II. Form findet sich in derselben Bedeutung **הַשְׁקִין** | **לְהַשְׁקִין** Hal. 147, 9—10 „dass er ihm belohne eine Belohnung“ (= **لَتَوْيَنَ** perfect. *energicum*); **יְהַשְׁקִין** | **נַשְׁקִין**

(= **يَتَوَيِّنَ**) 681, 7—8; **יְהַשְׁקִין** | **וְהַשְׁקִין** Hal. 49, 17. Ein Imperf. der IV. Form scheint Hal. 447, 2 vorzuliegen **כֹּהֵן** | **יְהַשְׁקִין** | **יְהַשְׁקִין** (für **כֹּהֵן** durch Assimilation). Hier aber muss, wenn unsere Ergänzung richtig ist, das Verbum eine andere Bedeutung haben. Dass wir richtig ergänzt haben, geht aus Langer 1, 2 und vielen andern Inschriften, besonders aber aus der von Mordtmann³⁾ so glücklich restituirten Inschrift von Zafar hervor, die nach Vergleichung mit OM. 29 also lautet:

כֹּהֵן | ט
 ת | יִנֵּק | מַלְכָּךְ | סִבָּא | וְהַשְׁקִין
 שְׁ-רַחֲבָאֵל | יִנֵּק | ט | מַלְכָּךְ | סִבָּא | וְהַשְׁקִין
 וְהַשְׁקִין | וְהַשְׁקִין

1) Man vergleiche Gen. 14, 18: „Malkizedeq, König von Salem und Priester des El supremus“.

2) Indessen ist dieser Schluss nicht immer zutreffend, da die erste Zeile oft in grösseren Lettern geschrieben ist, wober sich die geringere Anzahl der Zeichen leicht erklären könnte.

3) ZDMG. XXXI, 89.

Die letzte Zeile lese ich jetzt:

ברא | ודוטר | ודשקר | ודקשב | ודו[?] | ביהמו

Ob man ודשקר ודוטר ergänzen muss, ist allerdings nicht ganz sicher¹⁾. Die Formel kann kürzer gelautet haben:

ברא | ודקשב | ודו[?] | ביהמו

Was mir aber durchaus sicher steht, ist, dass ודוטר gelesen werden muss, und dass das Verbum auch hier nicht die Bedeutung „belohnen“ hat, sondern dass דוטר hier und in der Inschrift von Zafar ein Denominativ von דָּבַר „Kleid“ sei und „umhüllen, bedecken“ heisst. Wir hätten somit eine Analogie zu נכס etc. Langer 1, 2.

Ob übrigens unter דוטר das Bedecken mit Teppichen und anderen gewebten Stoffen zu verstehen sei, oder aber ob es „mit einem Dach versehen“ bedeutet, lässt sich vorderhand nicht entscheiden. Ich halte es wenigstens für sehr wahrscheinlich, dass es auch letzteres heissen kann²⁾. Das Verbum דוטר kommt in derselben Bedeutung auch Langer 8, 1 vor. Es scheint mir sogar, dass an mehreren Stellen der minäischen Inschriften סַחַב in gleichem Sinne gebraucht wird, und zwar in der stehenden, noch unerklärten Phrase:

סַחַב | סַחַב | וסַחַב | אליס | ישר

Hal. 237, 1 und 374, 1 = 401, 1. Siehe auch 238, 1, womit noch zu vergleichen ist: סַחַב | סַחַב | סַחַב Hal. 253, 4³⁾.

Ihre beiden Burgen Muhawarrān und Nasr. Ueber die wahrscheinliche Etymologie von מוחרין ist zu No. 1, 2 gesprochen worden. נסר kommt als Gott ZDMG. XXIX, 600, sonst noch Langer No. 18 vor. Hier ist die Burg so benannt | סַחַב „Adlerburg“.

Von dem Stamm סַחַב bedeutet סַחַב oft „Grosser, Fürst“ und ist, wie es scheint, namentlich ein Nebentitel der minäischen Könige, kommt aber auch im Sabäischen vor, z. B. Hal. 51, 4, 4. In dieser Bedeutung ist das Wort längst bekannt. Hier glaube ich aber, dass es die von den Stiftern neben den alten Burgen aufgeführten „Nebengebäude“ oder dergleichen bezeichnet. Ausser unserer sind mir noch zwei Stellen bekannt, wo das Wort in diesem Sinne gebraucht wird, Hal. 365:

ר | ובהוסס | סעראל | יצוקיס | . . . בהוי

ר | כל | אביהן | חרן | ובחרן | ומסורס

1) Vgl. jedoch weiter unten zu Zeile 1.

2) Vgl. סַחַב, סַחַב „bedecken“ und „anziehen“, „Decke“ und „Kleid“, סַחַב Decke des Zeltes und der Arche Nocha.

3) Sonst kommt סַחַב noch vor Hal. 51, 17, 237, 6, Koh. Or. Inschr. v. Bombay Z. 9; ferner אַחַב Hal. 51, 15 ff. 361, 1.

„N. N. und ihre Söhne, Sa'd'il und Sa'daqafa', die Söhne . . .
[bauten . . .] alle Burgen Hiran und . . ., und ihre Nebengehöfte“.

Ebenso kann וְסִבְרֵם (so für וְסִבְרֵם?) Hal. 353, 12, wo es neben mehreren bautechnischen Ausdrücken steht, kaum etwas anderes bedeuten als „und seine (d. h. von ihm aufgeführten) Nebenbauten“. Hier, wie in den angeführten Stellen, bezieht sich das Suffix nicht auf die Bauten, sondern auf die Erbauer, daher plur. respective sing. masculinum.

Über שָׂרְקָן | שֶׁחֵר wird weiter unten zu Nr. 10, 4 gehandelt werden.

וְסִבְרֵם | בְּשֶׁר lese ich für וְסִבְרֵם der Copie; ebenso בְּשֶׁר | וְסִבְרֵם in der folgenden Zeile.

Z. 2—3. Es ist nicht ganz sicher, ob in Zeile 2 nichts fehlt, da sie nur 62 Zeichen hat und Langer eine Seite als beschädigt bezeichnet. Unmöglich ist es jedoch nicht, dass dieselbe vollständig ist. Jedenfalls konnte nur der Name eines Ortes, wo Altar verehrt wurde, und וְסִבְרֵם . . . ausgefallen sein.

Z. 3. וְסִבְרֵם für וְסִבְרֵם (vgl. zu Langer 1, 4) ist entweder eine defecte Schreibung oder ein Fehler des Copisten.

וְסִבְרֵם. Auffällig ist die Benennung dieses Gottes. Dass שֶׁחֵר damit gemeint sei, ist deswegen schwer anzunehmen, weil ja Z. 2 schon שָׂרְקָן | שֶׁחֵר genannt worden ist.

וְסִבְרֵם | וְסִבְרֵם. Die Copie hat וְסִבְרֵם | וְסִבְרֵם. Da der Stein zwischen וְסִבְרֵם und וְסִבְרֵם einen Bruch hat, so vermuthet ich, dass für וְסִבְרֵם auf dem Steine nur וְסִבְרֵם steht. Allerdings giebt es auch eine וְסִבְרֵם, sie ist aber erstens etwas weit abliegend und zweitens wäre die Schreibung וְסִבְרֵם (mit ו) höchst auffallend.

וְסִבְרֵם | וְסִבְרֵם (für וְסִבְרֵם der Copie). Diese beiden Gottheiten שָׂרְקָן und וְסִבְרֵם werden „die beiden Herren des Tempels Raidân“ genannt. Dass der Dual masc. von einer männlichen und weiblichen Gottheit gesagt wird, ist natürlich. Auch im Arabischen praevalirt in solchen Fällen das männliche Geschlecht. Dass diese beiden Gottheiten die beiden Herren eines Tempels sind, scheint mir darauf hinzuweisen, dass zwischen beiden eine nahe Verwandtschaft vorhanden war. Nun wissen wir, dass וְסִבְרֵם eine Sonnengöttin ist, und es ist nicht sehr gewagt anzunehmen, dass der Säms, der weiblichen Sonnengöttin, ein Šarqān, ein Gott des Sonnenaufgangs voranging — also umgekehrt wie bei den Griechen, wo ein männlicher *ἥλιος* (Sol) neben einer weiblichen *Ἥως* (aurora) die Tagesgottheiten waren. Das Heiligthum der beiden Sonnengottheiten wird Raidân genannt; es ist wohl kaum ein anderes Raidân als das

1) Vgl. Moritzmann und Müller, *Sab. Denkm.* S. 58.

berühmte Reichsschloss der hinjarischen Könige, wo gewiss auch der Tempel der Sonnengöttheiten sich befand¹⁾.

وَاللهُ | بَشَر. Wieder ein unbekannter Gott, den man nach der Bedeutung des Wortes (hebr. בִּשְׁרָא בִּשְׁרָא arab. بَشَرٌ und بَشَرٌ) als einen Gott der Lieblichkeit, des Frohsinns bezeichnen darf.

وَاللهُ | بَشَرٌ und ihr Bewässerungsgott, der Herr von Sab'an²⁾. Vgl. darüber zu Nr. 8, z.

Z. 4. وَتَحْرِيصٌ | وَتَحْرِيصٌ. Neu ist hier تَحْرِيصٌ, das aber synonym mit رَدَا sein muss. Man darf vielleicht arab. تَحْرِيصٌ vergleichen und die Bedeutung „Ausgabe, Unterstützung an Geld und Baumaterialien“ annehmen, obwohl auch تَحْرِيصٌ (Hal. 257, a) vorkommt. Vgl. späthebr. הוצאה „Ausgabe“ und schon biblisch „Geld ausgeben lassen“ 2 Kön. 13, 12 und arab. تَقَاتٍ von den Wurzeln تَقَاتٍ und تَقَاتٍ.

يَسْمُ | يَسْمُ ist der Name ihres Fürsten. Ich kann für den Vornamen des Königs nur vermuthungsweise يَسْمُ = يَسْمُ vorschlagen, worüber Nr. 7, 1 das Nähere beigebracht ist. Der Beiname يَحْمَدُ ist uns schon aus Langer 1, 2 bekannt. Da die Stifter dieser Inschrift mit denen von Lan. 1 identisch sind, wie zu Zeile 1 ausgeführt worden, so muss dieser König ein Vorgänger oder Nachfolger des يَحْمَدُ | يَحْمَدُ, vielleicht sogar dessen Vater oder Sohn gewesen sein.

Der Beiname يَحْمَدُ ist auch dem Verfasser der kalatischen Kaside, die er selbst commentirt hat, bekannt. Ich setze die Verse und den Commentar hierher, weil sie mir auf inschriftliche Quellen zurückzugehen scheinen und dieselbe Glaubwürdigkeit beanspruchen, wie die Traditionen Hamdan's und Nušwan's.

Wir haben hier aber nicht einen Hamdaniden, sondern einen echten Hinjaren vom Stamme Kalā', der für das Alterthum seines Volkes auch einiges Interesse bekundete. Die Verse 263—265 lauten:

لَنَا السَّادَةُ الْأَقْيَالُ مِنْ كُلِّ مَاجِدٍ يَفْقِدُ الشَّرَايَا لِلْمَلُوكِ وَيُؤْمَرُ
جَحَاجِحُ مِنْهُمْ ذُو الْكِبَالِ وَيَعْفَرُ³⁾ وَذُو قَائِشٍ⁴⁾ . . . حَشَقُ

1) Ein Schloss „Raidān“ befindet sich nach Hamdanī (Burgon I. 62, 2) auch in der Burg دُورِم im Wādī Dahr.

2) Cod. hier und im Commentar الْكِبَالِ vgl. meine Südar. Stud. 153 a.

3) Cod. عم للملوك. Das letzte Zeichen kann و oder و sein. Im Texte steht حَشَقُ, im Commentar ist das و andeutlich und stehen zwei Punkte darunter, so dass möglicher Weise يَحَشَقُ zu lesen ist.

וְיָמָּהּ מְלִיכָהּ מִכְרֵמַת יִצְחָק וְשִׁהְרָן בִּינְיוֹן וְשַׁעְרָן אוֹרִי¹⁾
 דִּו הַכִּסֵּא בֶּן עַמֶּר בֶּן רִיד בֶּן חִידָל (sic) בֶּן חַמֵּן²⁾ בֶּן אֲבִיח
 [בֶּן מַלְכָּה] בֶּן רִיד בֶּן קִיס בֶּן סִיפִי בֶּן זִרְעָה בֶּן חִבָּא הָאֲשֶׁמֶר,
 וְחִשְׁקָה בֶּן תּוֹף בֶּן שְׂרָחִיבִיל³⁾ בֶּן נָחִיבִיל (sic) בֶּן אֲרָב בֶּן יִתְכַּף בֶּן
 בִּינְיוֹן הַמִּתְבּוֹעַ בֶּן מִינָף בֶּן שְׂרָחִיבִיל בֶּן יִתְכַּף בֶּן עֲבֵד שֶׁמֶשׁ
 הַמֶּלֶךְ . . . יִצְחָק בֶּן חַמֵּן בֶּן אֲבִיח [בֶּן מַלְכָּה] בֶּן רִיד בֶּן
 קִיס בֶּן סִיפִי בֶּן זִרְעָה בֶּן חִבָּא הָאֲשֶׁמֶר, וְשִׁהְרָן בֶּן בִּינְיוֹן הַמִּתְבּוֹעַ
 אֲבִן מִינָף בֶּן שְׂרָחִיבִיל בֶּן יִתְכַּף בֶּן עֲבֵד שֶׁמֶשׁ הַמֶּלֶךְ, וְשַׁעְרָן
 אוֹרִי בֶּן לֵהִיָּה בֶּן עֲבֵד שֶׁמֶשׁ

Ich übersetze die Verse:

„Uns gehören die Herren, die Fürsten, alle treffliche Ritter,
 welche Reiterschaaaren der Könige führen und befehligen.

Helden, zu denen gezählt werden Dû-l- Kubās und Ja'fur und
 Dû-Farš . . . Hašqar.

Von uns kommt der Sprosse der Edlen (Frauen), Jahašdaq und
 Šahrān von Bānīn und Ša'rān 'Aubar.*

Den Namen יִצְחָק (so vocalisirt die Hs) hat er gewiss aus
 einer Inschrift genommen; er kann ihn mündlich nicht über-
 kommen haben, weil dann die Vocalisistion יִצְחָק oder יִצְחָק
 lauten müßte. Den Namen חִשְׁקָה hat der himjarische Archäologe
 aus dem Verbum חִשְׁקָה gemacht. Nach dem Commentar ist חִשְׁקָה
 ein Nachkomme des Šarābīl b. Jaakif. Wahrscheinlich ist die
 ganze Genalogie aus der oben zu Zeile 1 angeführten Inschrift von
 Zafār fabricirt worden.

Eine ähnliche von demselben König herrührende Inschrift ist
 OM. 29, die ich jetzt so herstelle:

1) Zu שַׁעְרָן אֹרִי vgl. Bergen I, 389 und 412. Die in den Sab. Denkm.

S: 44 vorgeschlagene Lesung שַׁחֲרָא wird vorderhand nicht bestätigt.

2) An erster Stelle aber חַמֵּן, an zweiter חַמֵּן = חַמֵּן?

3) Cod. שְׂרָחִיבִיל.

בני | ורחל | והשקר | ביהמנו | ירש | ב | דא
 מיהמנו | שרה | באל | ית | מלך | סבא | ו | רירן
 ב | רחן | רחנת | רלחמסת | ו

In beiden Fragmenten kommt der König ירש vor, der gewiss nicht von شرحبیل بن یسف zu trennen ist; in beiden Inschriften dürfte höchst wahrscheinlich השקר vorgekommen sein, woraus das شرحبیل der Kalat'schen Kaṣīde entstanden ist. Als ein Bruder des شرحبیل بن یسف (denn so müssen wir für شرحبیل herstellen) wird im Commentar der Kaṣīde ليعى genannt. Dieser ليعى ist aber kaum zu scheiden von dem شرحبیل بن یسف etc. der arabischen Autoren (bei Mordtmann, ZDMG. XXX, 90). Alle diese Formen sind wahrscheinlich, wie schon Mordtmann vernuthet, nur Verstümmelungen von شرحبیل, der möglicher Weise in der Inschrift von Zafar als Bruder des Sarahbīl Jankīf angeführt war, sodass Zeile 2—3 jener Inschrift ursprünglich gelautet haben mag:

רחל | ית | מלך | סבא | ו | רירן
 ורחל | שרה | באל | ית | מלך | סבא | ו | רירן

Aus einer andern inschriftlichen Quelle hat der Verfasser der Kaṣīde den Namen یسحق (= יצחק Langer I, a. 2. *) geschöpft; sein Vater soll nach dem Commentar یسحق geheissen haben. Wir dürfen nach dem oben Bemerkten einen König יצחק ansetzen, und thatsächlich finden wir auch sonst den Beinamen יצחק z. B.

Hal. 5: . . . סבא | מלך | יצחק | ו
 Os. 33 = BM. 34, 1: בן | יצחק | אל | סבא | יצחק
 OM. 4, 1: יצחק | ית . . . מלך | סבא | ו | רירן

Wir haben hier wieder ein recht drastisches Beispiel, wie die altarabischen Genealogien entstanden sind, müssen aber dennoch die Ueberlieferung wohl beachten und prüfen, weil dadurch oft Licht über die fragmentarischen und lückenhaften Angaben der Denkmäler verbreitet wird.

Statt יצחק hat die Copie יצחק und statt יצחק steht bei Langer יצחק; die Verbesserungen bedürfen keiner weiteren Begründung.

*) So, nicht יצחק.

Das letzte Wort der Inschrift **יִצְחָק** ist ein Beiname des Stammes, wodurch er wohl von einer andern Abtheilung desselben unterschieden worden ist, wie **מִנְיָן אֶלֶף** Lan. 1, 2. c.

Üebersetzung.

1) „Abūkarib Juhāriban, von der Familie Maḡrah^m, und Tuḡjan und Mulaik^m, die Priester des (Attartempels) ‘ALM, Fürsten des (Stammes) Muha’nif^m, bauten, ebneten

2) und bedachten ihre beiden Burgen, Muhawarrān und Nasr, und die von ihnen errichteten Nebengebäude mit Hilfe des ‘Attār Šarqān (d. h. des aufgehenden) und ihres Gottes ‘Attār dū . . .

3) Gōfat^m, des Herrn von ‘ALM, und des Šarqān (d. h. des Gottes des Sonnenanfganges) und der Dāt-Himaj^m (d. h. der Sonnengöttin), der beiden Herren (Gottheiten) des Heiligthums Raidān, und ihres Gottes Bašar und ihres Bewässers, des Herrn von Šabān,

4) und ihrer Sonnengöttin, und mit Hilfe und Unterstützung ihres Fürsten Jasūr^m Juhasdiq, des Königs von Saba’ und Raidān und mit Hilfe ihres Stammes Muha’nif^m Jaḡi’ . . .“

Nr. 3 (Tafel III).

(Daff 2).

„Kleines Bruchstück, links abgebrochen, dreizeilig“

||||| יְהוֹבָאֵל | זִכְרָה |||
 י | הַגְּדִישׁ | זִשְׁתָּם | בֶּן | י
 ||||| יֵס | כִּרְסָם | |||

Erklärung.

Z. 1. kann der erste Name wahrscheinlich **זִכְרָה** oder **זִכְרֵה** gelesen werden; der Name **יְהוֹבָאֵל** ist aus den Inschriften schon bekannt.

Z. 2. **זִשְׁתָּם**. Dieser Stadtnamen findet sich noch weiter unten Nr. 4, 2 und ist vermuthlich, wie schon in der Einleitung ausgesprochen worden ist, der alte Name des heutigen Daff.

Beachtenswerth ist, dass **זִשְׁתָּם**, obwohl Ortsname und Fem., dennoch das Zeichen der Mination beibehält, was im Nordarabischen nicht möglich wäre. Der Fall ist aber durchaus nicht vereinzelt. Es finden sich noch die Nom. loci: **אֲרִיָּה** (Miles 3, 1 Reh. 11, 2) =

אַרְיָה (Hal. 44, 2—3); **מַרְיָתָה** (Reh. 6, 12) = Marimatha;

מַרְיָתָה (Hal. 596, 2); **מַרְיָתָה** (Os. 8 = BM. 11, 10); **רִמְיָתָה** (Hal. 535, 2) = Ragma; **כִּרְסָם** (OM. 18, 2); die nomina propria masc. **זִשְׁתָּם** (Hal. 176, 1); **רִמְיָתָה** (183, 2) = **رَمِيَّة** (588, scheint jedoch verschrieben) und **רִיָּה** (Hal. 629 = ZDMG. XXVI, 430) n. pr. fem.

Viel häufiger aber kommen auf τ fern. auslautende nomina loci wie Personennamen ohne Mimation vor.

Nomina loci: τ ידה (ZDMG. XXIX, 591 No. 1, 2) = τ ידה;
 τ יפה (N. H. 2); τ אבנה (H. 686, 2 = ZDMG. XXVI, 417); τ הרצה
 (OM. 8, 2 etc.); τ הבשה (H. Gh. 1, 8) = τ חבשה (Reh. 3, 8, 8.
 Südar. Stud. 131) = τ חבשה.

Nomina propria masc.: τ בירה (Hal. 478, 1, 2); τ ארישה (576);
 τ הרצה (Os. 9 = BM. 7, 1); τ עבשה (ZDMG. XXVI, 432) = τ עבשה;
 τ הרצה (Os. 14 = BM. 15, 8. Hal. 51, 10—11. OM. 21, 1); τ הבשה
 (Hal. 190, 12); τ הרצה (? 265); τ הרצה (Reh. 2, 8); τ רצה (OM. 7, 2).

Feminina: τ קשה (Os. 20 = BM. 27, 2); τ אשה (Hal. 682 =
 ZDMG. XXIV, 192); τ מרגלה (? H. 681 = ZDMG. XXIV, 192);
 τ משה (Prid. 9, 1); τ משה (Hal. 680 = ZDMG. XXIV,
 78. 200), τ משה ist jedoch wahrscheinlich Masculinum.

Zum Schluss der Zeile ist vielleicht τ יפה zu ergänzen.
 Z. 3 ist wohl τ יפה zu erkennen.

Der Sinn der kleinen Inschrift ist etwa: „Kari]h'att und Wabh-
 'il . . . [die Söhne des . . . bauten . . .] ihrer Stadt Nasafatm
 von dem Fundament bis zum Dache . . .]. Bei der Dat-Ba'danm
 und bei . . .“

No. 4 (Tafel III).

(I) aff 3).

Sechszelliges Bruchstück, kleine Buchstaben, verkehrt ein-
 gemauert. Rechts und vielleicht auch unten abgebrochen*.

1. τ יפה | τ קשה | τ רצה | τ שמה | τ בירה
 2. τ קשה | τ הרצה | τ הרצה | τ שמה | τ שמה
 3. τ לח | τ נ | τ ר | τ הרצה | τ שמה | τ שמה
 4. τ ס | τ וס | τ קשה | τ יפה | τ שמה | τ שמה
 5. τ לח | τ קשה | τ שמה | τ שמה | τ שמה | τ שמה
 6. τ תם | τ שמה | τ שמה | τ שמה | τ שמה | τ שמה

Erklärung.

Z. 1. Die erste Hälfte der Zeile bis τ רצה wird von langer
 als sehr undeutlich bezeichnet. Ich lese τ קשה τ רצה τ שמה . . .
 womit τ שמה OM. 2a, 8 und Lang. 14, 2 verglichen werden kann.

Z. 2 Anfang ist: τ בירה sie haben gebaut* zu lesen.

Z. 2—3 ist zu ergänzen: τ לח | τ נ | τ ר | τ הרצה | τ שמה „den
 Tempel der Samen, der Erhabenen, der Herrn von Gafrân“. Für
 τ שמה ist möglicher Weise τ בירה zu lesen, das aber sonst unbekannt
 ist. Die Ergänzung ergibt sich aus Os. 31 = BM. 32, 2, 3:

שְׁמִינִי | בַּעֲלָה | בְּרָחֶם | וְהָאֵל | שְׁמִינִי und OM. 18, 1: בְּרָחֶם | בַּעֲלָה | שְׁמִינִי.
Wir wissen jetzt, dass die auf בעל und בעלת folgenden nom. loci
gewöhnlich die Namen der Tempel sind, in denen diese Götter
verehrt zu werden pflegten.

הַאֲלֵה | רִימִם | בַּעַל, der Stadt N*. Vgl. בַּעַל | רִימִם | הַאֲלֵה
אֲמִם OM. 5, 2. 6, 2. 7, 2. Ta'lab Rijām, Herr
(des Tempels) H. der Stadt Ukani*.

Z. 3—4. Der Schluss der Zeile 3 und die Zeile 4 lassen sich
kaum mit einiger Sicherheit ergänzen. Wahrscheinlich hat בַּרְה
... gestanden (vgl. Sabäische Denkmäler zu OM. 3), aber das c
will nicht recht passen¹⁾. Für וְהָאֵל liegt nahe וְהָאֵל
vorzuschlagen; ein Zusammenhang lässt sich jedoch nicht mehr
herstellen.

Z. 5 ist ebenfalls sehr dunkel. וְהָאֵל ist entweder für
וְהָאֵל Z. 2 verschrieben oder es ist וְהָאֵל zu lesen. Der Schluss
von Zeile 5 und Zeile 6 sind deutlich: וְהָאֵל | בַּעַל | שְׁמִינִי.
וְהָאֵל | בַּעַל | שְׁמִינִי.

Zu וְהָאֵל vgl. Os. 12 = BM. 8, 2 und 17 = BM. 18, 2—4,
ferner OM. 13, 11: וְהָאֵל | שְׁמִינִי | בַּעַל | שְׁמִינִי, Os. 7 = BM. 14, 2:
וְהָאֵל | שְׁמִינִי | בַּעַל | שְׁמִינִי und die nom. pr. וְהָאֵל Os. 16 = BM. 20, 1 und וְהָאֵל Hal. 381, 1.

Uebersetzung.

(1) „... und Hanfa'at und Rabbsam“, die Söhne ... (2)
bauten, ebneten und bedachten den Tempel der Samu, (3) der
Herria von [Ga]rran in ihrer Stadt Nasafat ... (5) „...
dass sie beschenke Sa(r)am mit Wohl sein und gütigen Blick
und mit Erfüllung dessen, was sie von ihr erbeten haben“.

No. 5 (Tafel III).

(Daff 4).

„Bruchstück in einem Hause befindlich“

בַּח	1
בַּח וְהָאֵל	2
בַּח וְהָאֵל	3
בַּח וְהָאֵל	4
בַּח וְהָאֵל	5

Erklärung.

Z. 3 ist בַּח zu erkennen, von der Wurzel עָב, die noch
vorkommt Hal. 152, 11: עָב | וְהָאֵל; 154, 1: עָב | וְהָאֵל; 383, 1:

1) Möglicher Weise auch וְהָאֵל, worin sich וְהָאֵל besser anschliesst.

דקב | דאחל | Vgl. עקבדן, עקבדן, עקבדן Wrede 2. 3. 4. Vgl. auch Reh. Gr. Inschr. Z. 2.

Z. 4 ist vielleicht | טלך | סנא | zu ergänzen. Es führen jedoch sieben Könige den Beinamen דרר.

Z. 5 ist wahrscheinlich | ר | כחיל | zu lesen.

No. 6 (Tafel I).

(Daff 5).

„Bruchstück in meinem Besitze, oben, rechts und links abgebrochen“¹⁾.

. . . .	1
חבם בן	2
ת אטם רב	3
נן תסן טס	4
רג לחסר	5
ן וסנצס	6
סה ואס	7
ם וסחל	8
סל ברסן	9

Erklärung.

In der ersten Zeile sind nur noch einige Spuren von Buchstaben zu erkennen.

Die Inschrift ist leider so schadhaf, dass weder der Zusammenhang noch auch einzelne Wörter mit Sicherheit zu erkennen sind.

In Zeile 2 ist vielleicht חבם[אב] zu ergänzen, ein Name, der weiter unten No. 7 Zeile 6 vorkommt.

Zeile 6 ist וסנצס zu erkennen, womit Mordtmann ZDMG. XXX, 31 zu vergleichen ist.

Zeile 8 ist vielleicht וסחל defect für וסחיל geschrieben.

Zeile 9 סל | ברסן scheint „alle Wasserbehälter“ zu bedeuten; ברסן plur. von ברסן. Vgl. Hal. 86 und Prid. I, 1 und hebr. ברסן, arab. بركة.

1) Jetzt im Besitze des kais. kön. Naturhistorischen Hofmuseums (anthrop. ethnograph. Abtheilung). Zum Zwecke der photograph. Reproduktion ist mir der Stein von der Direction aufs bereitwilligste zur Verfügung gestellt worden, wofür ich hier öffentlich dem Director Herrn Hofrath v. Hochstetter meinen verbindlichsten Dank ausspreche.

No. 7 (Tafel II).

Zwei Meter langer Quader, als Säule benützt in der Moschee zu Jekar, einem Dorfe $\frac{1}{2}$ Stunde von Dhäif; 6zeilig. Nur die letzten zwei Zeilen sind grossentheils lesbar; von der drittletzten sind nur einige Zeichen noch zu erkennen*.

- 4 ת מ תלית | אסקה
5 מקברת | יתן דמים | ברדא | ונקם |
טראחמו | יתן | שרין | ואלוהמו | עתה | דגופים | בעל | עלם | ובשר |
ואשטסדמו | וברדא | טראחמו | ים | יתן | ובה
6 וטטר | ד | ברדא | טעביחמו | מהאזם | ושרים |
יבורח | דמחנתן | דבורחין | דחמס | ותטני | ותלת | טאחם |
בן | חרם | טבת | בן | אכחב

Erklärung.

Der Abklatsch enthält nicht die ganze lesbare Inschrift, sei es dass bei der Versendung ein Stück vergessen worden ist, oder dass es nicht möglich war von diesem Theile einen Abklatsch zu nehmen. Zeile 4 und die Anfänge der Zeilen 5 und 6 sind nach der Copie langes gegeben worden.

So bedauerlich es auch ist, dass der grösste Theil der Inschrift nicht mehr gelesen werden konnte, so dürfen wir uns über das glückliche Geschick freuen, dass uns wenigstens der überaus wichtige Schluss erhalten wurde, der bei weitem den sicherlich dem Inhalte nach Nr. 1 ähnlich gewesenen Anfang des Denkmals aufwiegt.

Z. 4. Zu סקה | תלית kann סקה | יתחית 1, 2 und שלת Prid. 7, 2 verglichen werden.

Z. 5. Der Anfang der Zeile ist sehr schadhafte. Erkennbar ist das Wort מקברת, das aber auch טקברת gelesen werden kann. Ferner ist noch ein Subst. von der Wurzel רטר zu notiren. Dann folgt:

יתן | שרין | טראחמו | ונקם | ברדא, mit Hilfe und der Macht ihres Fürsten Juhakriqan*. Das - in יתן | שרין ist zweifelhaft, das - vernuthungsweise ergänzt, der Name sehr seltsam. Vielleicht darf man annehmen, dass schon oben in dem zerstörten Theile des Denkmals von diesem Fürsten die Rede war und hier in Folge dessen nur sein Beiname genannt wurde; aber auch als Beiname ist Juhakriqan „Oriens“ auffällig¹⁾.

1) Es ist jedoch möglich, dass hier zwei Worte standen, da auch zwischen ו und י eine Lücke zu sein scheint.

und ihrer beiden Götter, des Attar von Gaufat¹⁾, des Herrn von Alan und des Basar.²⁾ Das Wort *ואליותי* an dieser Stelle ist von höchster Wichtigkeit, weil es allen Zweifeln, ob *אל* im Sabäischen als Appellativum gebraucht wird, ein Ende macht, da durch das *j* des Duals jede andere mögliche Erklärung endgültig beseitigt wird. Die beiden Götter sind schon aus den früheren Inschriften bekannt. Es sei nur bemerkt, dass die zwei ersten Buchstaben von *אליותי* im Abklatsch theilweise zerstört sind; über die Lesung kann jedoch kein Zweifel walten.

und ihrer Sonnengottheiten³⁾. Obwohl auch an diesem Worte einzelne Buchstaben beschädigt und undeutlich sind, so ist die Lesung dennoch ganz sicher.

Bei der grossen Anzahl von Sonnengottheiten, welche im Sabäerland verehrt worden sind⁴⁾, darf man sich über den Plural und das Suffix nicht wundern. Es ist auch möglich, dass unter *שמש* „die Sonnenbilder und Statuetten“, welche zu Ehren dieser Göttin aufgestellt zu werden pflegten, zu verstehen seien. Für diese Auffassung spricht namentlich der Umstand, dass die *שמש* ganz zuletzt nach allen Göttern und in Nr. 1, 3 sogar nach dem Urahn des Stammes aufgeführt werden. Damit wären dann die *אשריות*, *קקלים*, *קקליות* und besonders *הקקים* des alten Testaments zu vergleichen.

Was die Form betrifft, so kann nur *ʾašmūs* gelesen werden, eine Pluralbildung, welche aethiopischem *ʾafūl* und arab. *فُعُول* entspricht⁵⁾, wie ja thatsächlich im arab. *شُمُس* der Plur. von *شَمْس* ist. Es scheint, dass die Form *ʾafūl* im Sab. und Aethiopischen als die Grundform des arab. *فُعُول* anzusetzen sei, welche letztern durch die Uebergangsform *أَفْعُول*, von der sich noch Spuren im Arabischen finden⁶⁾, aus jener entstanden ist. Dass aber im Sabäischen der Plur. *ʾafūl* vorkam, ja sogar sehr häufig gebraucht wurde, beweisen die zahlreichen Collectivbildungen bei den süd-arabischen Geographen, namentlich bei Haudani, welche als Bezeichnung von Stämmen und Familien verwendet werden⁷⁾.

1) Vgl. Mordtmann und Müller, Sabäische Denkmäler S. 58.

2) Vgl. A. Dillmann, Grammatik der äth. Sprache S. 241 Anm. 1.

3) Vgl. *أَحْقِد* und *أَحْقُوق* (pt. von *حَقَّ*), wahrscheinlich auch *أَفْعُول*, obwohl es von den arab. Lexicographen als Singular angesehen wird.

4) Aus der grossen Menge dieser Bildungen, welche im Gazirat, Bihl und bei Jäqūt und Bekri vorkommen, mögen hier einige verzeichnet werden:

beiden Könige wiederfinden, sondern auch ein genaueres Datum erhalten, wann diese Könige regiert haben. In unserer Inschrift liegt das erste Denkmal vor, wo die Königsnamen und das Datum sicher stehen.

Z. 6. Das Datum beginnt $\text{דבורהן} | \text{דמחזקין}$ „und im Monate Du-Mahagatän“. Ich glaube, dass דבורהן eine verkürzte Ausdrucksweise ist für $\text{דורה} | \text{דבין}$ „und es geschah im Monat“, wie z. B. OM. 20, 4. 12, 12. Hal. 48, 12. Am häufigsten wird דורה gebraucht (Stat. Constr.-Verbindung). Vgl. ausser den angeführten Stellen noch ZDMG. XXIX, 600 H. 7. Fr. 3, 4; דורהן (Apposition) findet sich noch OM. 29, 2; דורהן (mit Suffix) H. Gh. I, 10.

דמחזקין . Der schon bekannte Monat der Pilgerschaft $\text{דחזקת} = \text{ذو الحجة}$ (H. Gh. I, 10 und OM. 29, 3) erscheint hier in einer anderen Form ذو المحجة .

דבחרסין . Diese Form kann nichts anderes als der plene geschriebene äussere Plural von $\text{חרסין} (= \text{خريف})$ „Jahr“ sein, obwohl sonst innere Plurale dieses Substantivs vorkommen¹⁾ und man von חרסין kaum einen gesunden Plural erwarten sollte. Da jedoch דבחרסין hier Dual nicht sein kann, so müssen wir hier eine Ausnahme constatiren und einen äusseren Plural annehmen. Die Ausnahme ist übrigens durchaus nicht vereinzelt. Man darf vielleicht jetzt OM. 13, 11 in $\text{חרסנתן} | \text{לעדר}$ „nach der Zahl der Jahre“ einen gesunden Plural erkennen (im Stat. dem.) und wahrscheinlich auch (aber stat. const.) in $\text{ככל} | \text{חרסין}$ Pr. 56, 2.

Der Gebrauch des Plurals, wo wir den Singular erwarten würden, darf nicht auffallen, da ja auch H. Gh. ein Plural steht (חרסין). Es liegt diesem Gebrauche eine andere syntactische Auffassung zu Grunde; es heisst nicht „im Jahre so und so viel“, sondern „in den Jahren so und so viel“ d. h. als so und so viele Jahre gezählt wurden²⁾.

Am Allerwichtigsten ist in dieser so interessanten Inschrift das Datum³⁾ $\text{דחמסא} | \text{דחמסי} | \text{דחמסי} | \text{דחמסי}$ 385, welches, wenn

1) Hal. 152, 14—15: $\text{דחמסין} | \text{דחמסי}$ „zehn Jahre“ und H. Gh. I, 10 $\text{דחמסי} | \text{דחמסי}$ „das Jahres 640“.

2) Aehnlich wird im Phönizischen $\text{ששת} | \text{בינס}$ (Plur.) für ששת gesagt; z. B. Chénais 38 (36) Corpus Inscr. sem. No. 10. Vgl. auch dasselbe No. 11 und 13.

3) דחמסי so mit zwei J. Ich hatte das zweite Jod im Abklatsch übersehen, aber durch die vortreffliche Zeichnung Hrn. Folgie darauf aufmerksam gemacht, überzeugte ich mich nachträglich, dass es thatsächlich steht. Die Form ist höchst merkwürdig; an das nicht contrahirte דחמסי (دحمسي) wurde das J des Plurals angesetzt. Sonst kommt דחמסי (دحمسي) nicht vor.

demselben die Seleucidische Aera zu Grunde liegt, dem Jahre 71 n. Chr. entspricht. Wir kennen bis jetzt vier datirte Inschriften, die folgende Daten bieten:

- | | |
|---------------------|-----------------------------|
| 1) OM. 31, 5 | das Datum 669 = 357 n. Chr. |
| 2) H. Gh. 1, 10 | 640 = 328 „ „ |
| 3) Fr. III. | 573 = 261 „ „ |
| 4) Unsere Inschrift | 385 = 71 „ „ |

Man darf dabei nicht ausser Acht lassen, dass unser Denkmal palaeographisch ziemlich jung ist und dass diese Inschrift wie auch Mordtmann 2, wo Samar Jahar's vorkommt, in 𐩦 und 𐩨 schon sehr junge Formen zeigen. Dieser Umstand berechtigt uns besonders diese beiden Könige in die dritte Periode der sabäischen Geschichte zu setzen, was mit dem Datum (Jahr 71 n. Chr.) wohl übereinstimmt.

Ist meine Lesung und Deutung richtig und liegt wirklich die Seleucidische Aera zu Grunde, so hätten wir ein sicheres Zeugniß, dass um das Jahr 70 nach Chr. das Sabäische Reich schon zu einem Sabäo-Himjarischen geworden war, was mit den bisherigen historischen Resultaten vollständig im Einklang steht.

Der Schluss der Inschrift ist leider nicht ganz lesbar und enthält wahrscheinlicher Weise den Namen des Eponymen dieses Jahres: $\text{𐩧𐩢𐩨𐩣} | \text{𐩧} | \text{𐩢𐩨} | \text{𐩢𐩨𐩣} | \text{𐩢𐩨𐩣}$ „im Jahre [des] M. b. h. Sohn des 'Abihubb'. Höchst auffällig bleibt 𐩢𐩨𐩣 für 𐩢𐩨𐩣𐩢𐩨𐩣 , wie es sonst immer heisst. Die Minution von 𐩢𐩨𐩣 ist auch nach dieser Auffassung unerklärlich¹⁾. Sollte es vielleicht heissen „im Jahre 385 von dem Jahre etc.“ gerechnet, so dass hier also die Aera angegeben war? Dann ist der Verlust der wenigen Buchstaben um so bedauerlicher.

Nr. 8 (Tafel 8).

Bruchstück aus der Moschee zu El-Wasta, einem Dorfe in der Qa' Gahrán, 2 Stunden von Dhaff.²⁾

$\text{𐩢𐩨𐩣} | \text{𐩢𐩨𐩣}$
 $\text{𐩢𐩨𐩣} | \text{𐩢𐩨𐩣𐩢𐩨𐩣} | \text{𐩢𐩨𐩣}$
 $\text{𐩢𐩨𐩣} | \text{𐩢𐩨𐩣} | \text{𐩢𐩨𐩣}$

(Hal. 384, 2) und 𐩢𐩨𐩣𐩢𐩨𐩣 (Hal. 469) vor; dagegen ist Hal. 412, 2 𐩢𐩨𐩣 zweifelsfrei, und Hal. 661, 2: 𐩢𐩨𐩣 wohl gleich 𐩢𐩨𐩣 „acht“. Die Form 𐩢𐩨𐩣 hat eine Analogie im 3th. 𐩢𐩨𐩣 : 80, während in 𐩢𐩨𐩣 und 𐩢𐩨𐩣 das erste J vollständig elidirt wurde.

1) Zu 𐩢𐩨𐩣 𐩢𐩨𐩣 ist Mordtmann 3, 11 (ZDMG XXX, 296): 𐩢𐩨𐩣 „im Eponymat des ...“, während ZDMG. XXIX, 601, II. 1 in ähnlichem Sinne 𐩢𐩨𐩣 steht. Demnach scheint 𐩢𐩨𐩣 vor 𐩢𐩨𐩣 ausgefallen zu sein.

Erklärung.

Z. 1. זֶה הָאֵל ist in der Copie theilweise zerstört; meine Lesung ist aber nach dem zu Nr. 2, z. Bemerkten durchaus gesichert.

Z. 2. Das Wort מַנְדִּיחַ ist in den Langer'schen Inschriften schon wiederholt vorgekommen und ist durch „Bewässerer“ oder „Gott der Bewässerung“ wiedergegeben worden. Ich will diese Uebersetzung hier begründen.

Das Wort kommt an allen Stellen in der Aufzählung der Götter vor, so:

1, 5: $\text{דְּגִשְׁתָּם | מַנְדִּיחַ | אֱלֹהֵיהֶם | וְטָטַת | בִּרְאָה |$
 $\text{וְאִשְׁטִיחֵם | וְנִצְחָתָה | אֲבִיהֶם}$

2, 4: $\text{וְאֵלֵהֶם | בִּשְׂרָה | וְטָטַחֶם | בַּעַל | שִׁבְעָן | וְשִׁטְטֵהֶם |}$

Durch Vergleichung beider Stellen erkennen wir, dass מַנְדִּיחַ Singular¹⁾, מַנְדִּיחִים Plural sei. Der Mandih oder die Mandihāt werden neben 'Attar, Šams und anderen Göttern angeführt. In der zweiten Stelle wird der Mandih שִׁבְעָן | בַּעַל d. h. „Herr des (Tempels) Šab'an“ genannt. Auch Almaqah, der zahlreiche Tempel in Jemen hatte, führte den Namen שִׁבְעָן | בַּעַל in einer sabäischen Inschrift von al-Baidha 68, Hal. 346, s. ff.:

$\text{לֹחַ | אֱלִטְקָה | בַּעַלְשִׁבְעָן | הַן־יִשְׁחֲדֵהוּ | יִצְטָ}$
 $\text{הַן־ | הַן־יִשְׁחֲדֵהוּ | וְיִקְדֹּחֵהוּ | שִׁרְאֲדֵהוּ | ט. . .}$
 $\text{וְלֹחֲדֵהוּ | אֱלִטְקָה | בַּעַלְשִׁבְעָן |}$

„Es möge fortfahren Almaqah, der Herr von Šab'an, sie zu beschenken mit Wohlsein und Heil und es möge sie erhören ihr Fürst M . . . und es möge ihnen helfen Almaqah, Herr von Šab'an“.

Hal. 206 (Ma'in) finden sich auch die Ortsnamen: $\text{וְיִשְׁעָן | וְיִצְרָר |}$

Ob aber Langer 2, 1 unter בַּעַלְשִׁבְעָן Almaqah zu verstehen sei, lässt sich vorderhand nicht entscheiden. Unmöglich ist es nicht, da wir über die Götterlehre der Sabäer noch sehr wenig wissen und es durchaus nicht ausgeschlossen ist, dass die Hauptgötter zugleich als Mandihāt verehrt worden sind. Dafür spricht sogar unsere Inschrift, wo $\text{מַנְדִּיחֵם | מַנְדִּיחֵם |}$ „ihr Mandih 'Attar“ zu lesen ist.

Aus den angeführten Stellen ist allerdings aber erst erwiesen, dass die מַנְדִּיחִים Götter waren. Wie aber ist man berechtigt sie als Götter der Bewässerung zu qualificiren? Eine bis jetzt dunkle

¹⁾ וְטָטַחֶם Lan. 2, 8 ist entweder contrahirt aus וְטָטַחֲהֶם oder Fehler des Copisten.

Stelle in der Grossen Inschrift von Bombay (Reh.) Z. 7 giebt uns darüber Auskunft:

מַנְאִיְהָת | הַמַּשְׁכֵּל | הַמַּשְׁכֵּל | הַמַּשְׁכֵּל

„die Manāijhat des Wasars und die Gewährer von Früchten“¹⁾.

Diese Stelle würde freilich nicht ausreichen die Thatsache als sicher hinzustellen, wenn nicht wieder der unerschöpfliche Hamdant uns zu Hülfe käme, und eine Nachricht mittheilte, die an und für sich von geringem Belange ist, im Zusammenhange aber mit den angeführten Thatsachen entscheidende Kraft hat. Iklit X S. 5 heisst es:

وَأُولَدَ بَنِي الْعَمَلِكِ بْنِ زَيْدٍ عَلَيْهِمَا وَنَهَقَانِ الْمَلِكَيْنِ وَفِيهِمَا حَمِيلَةٌ
بَنِيَتِ الْقَوَارِ بْنِ عَبْدِ شَمْسٍ، وَفِي بَعْضِ إِخْبَارِ الْيَمَنِ الْقَدِيمَةِ أَنَّ
لَمَّا فَحِظَ الْفَقْطَرُ زَمَانَ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَأَلَحَّتِ الْجَرَادُ سَابَتْ
أَحْوَالُ الْيَمَنِ وَالْحَجَارِ وَفَجِدَ لَأَقْبَا أَرْضٍ مَعْلُوقَةٍ²⁾ لَا سَبُوحَ فِيهَا قَمَرٌ
بَنَعَ ابْنَهُ³⁾ عَلَيْهِمَا وَنَهَقَانِ أَنْ يَكْتُبَا لِلنَّاسِ إِلَى خَزَنَةِ الْمَلِكِ بِمِصْرَ
وَقَوِ الْوَلِيدِ بْنِ الرَّيَّانِ مِنَ الْعَمَالِيْقِ وَخَازِنِهِ وَأَمِينِهِ يُوسُفَ عَلَيْهِ
السَّلَامُ فِي حِفْظِ مَنْ يَنْشُرُ⁴⁾ مِنَ الْمَغْرِبِيِّينَ⁵⁾ بِبَصَانَتِهِمْ وَنَعْمَتِهِمْ⁶⁾
وَعَزْوَتِهِمْ وَوَرَقَتِهِمْ⁷⁾ فَخَرَجَ النَّاسُ عَلَى كَذِّ صَعْبٍ وَذُلُولٍ وَكُثْمٍ مِنْ
أَزْوَاجِهِمُ الْجَرَادِ فَلَمَّا رَأَى يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوَى إِلَيْهِمْ مِنْ بَعْدِ
الشَّقَةِ وَرَفَى لَهُمْ مِنَ الصَّعَةِ فَفَرَّغَ بِاتِّخَاذِ النُّوَاضِحِ وَوَضْعِهَا لَهُمْ
فَعَادُوا فَاحْتَفَرُوا النُّوَاضِحَ فَكَلَّ بَمَرٍ مِنْ ذَلِكَ فِيهِ الْعَدَدُ الَّتِي لَا تَنْتَكُشُ
وَلَمْ يَزَالُوا يَمْتَارُونَ مَعَ تَوْلِ تِلْكَ الْعُدَّةِ

1) מַנְאִיְהָת hatte ich für einen äusseren Plur. von מַנְאִי Hal. 149, 10, welches letztere Praetorius längst als מַנְאִי (מָנוּ) erkannt hat. מַנְאִי ist = מוֹנִי.

mit Elision des ה und scheint eine andere Klasse der Götter an bezeichnen, die Früchte gedeihen lassen.

2) Cod. Miles ohne Punkte.

3) Codd. אִינֵה.

4) Cod. Miles נִמְשֵׁר.

5) So Codd., Hss: الْمَغْرِبِيِّينَ?

6) Cod. Miles بِبَصَانَتِهِمْ وَنَعْمَتِهِمْ.

7) Cod. Krenner وَوَرَقَتِهِمْ.

„Und es zeugte der König Bata', Sohn des Zaid, die beiden Könige 'Alhân und Nahfân: ihre Mutter hiess Gamla, Tochter des Sawwâr b. 'Abdšams. In einer alten Geschichte Jemens wird erzählt: Nachdem der Regen ausblieb zur Zeit des Jûsuf, Friede sei über ihm, und Heuschrecken (Arabien) belästigten, wurden die Zustände von Jemen, Higâz und Negd sehr schlimm, weil diese Länder vom Regen abhängen und keine grossen Bewässerungsflüsse haben.

Da befahl er seinen Söhnen 'Alhân und Nahfân, dass sie im Interesse der Leute den Schatzmeistern des Königs von Aegypten, al-Walid b. Rajjân von den Amalik, dessen Vertrauter und Schatzmeister Jûsuf war, schreiben und sie ersuchen sollten, zu beschützen alle diejenigen, welche er ihnen namhaft machte von den nach Aegypten Geschickten mit ihren Waaren, ihrem Vieh, ihren Gütern und ihrem Gelde. Darauf zogen die Leute aus auf allen Arten von Reitthieren (wörtlich: auf störrigen und lenkbaren) und nahmen als Reiseproviand meistens Heuschrecken mit. Als sie Jûsuf erblickte, gewährte er ihnen gastliche Unterkunft nach der langen Reise, tröstete sie nach der überstandenen Noth und befahl ihnen sich Brunnen (nawâdîh) zu graben, indem er ihnen dieselben genau beschrieb. Sie kehrten hierauf heim und gruben sich die Nawâdîh. Ein jeder derartige Brunnen bleibt immerfliessend, wird nicht ausgeschöpft und ist trotz der langen Zeit noch jetzt ausgezeichnet.“

Es ist kein Zweifel, dass diese Erzählung nur durch den Eigennamen עלין — עליון „hungrig“ veranlasst worden ist¹⁾. Dass sie nicht die geringste historische Bedeutung hat, braucht wohl kaum gesagt zu werden. Sie hat aber für uns einen hohen Werth durch die kurze Notiz über die נְוָאֲדִיחַ. Nach alledem wird man den Zusammenhang zwischen נְוָאֲדִיחַ und נְוָאֲדִיחַ nicht leugnen und hierin eine Art Bewässerungsgötter erkennen dürfen.

Nr. 9 (Tafel III).

„Bruchstück auf einer Mosehee zu Ma'ber, Markt in der Qa' Gahrân; schwarzer Stein; dreizeilig. Oben und links nicht beschädigt.“

אלקדם		אד
אר		יעד
בם		בתחר

1) Vgl. als Gegensatz den Namen des Königs von Aegypten „Walid b. ar-Rajjân“ (der Sattler).

Erklärung.

Z. 1. ist der Eigenname אלקדם zu erkennen, der hier zum ersten Male vorkommt und mit dem hebr. u. p. אֱלֶקְדָּם (Exr. 2, 26 etc.) zu vergleichen ist. Letzterer scheint mir aber nicht „vor Gott stehend, Gottes Diener“ zu bedeuten (Gesenius Lexicon edd. Mühlau u. Volck), sondern „Mein Urfang ist Il“. Ebenso bedeutet אלקדם „Il ist der uranfängliche“ = אֵל + אֶלְמִי. אֵל ist wohl der Anfang eines Beinamens von אלקדם.

Z. 2 ist vielleicht אֵל | אֶלְמִי | אֵל zu ergänzen. Ueber die dritte Zeile wage ich keine Vermuthung auszusprechen.

Nr. 10 (Tafel II).

(San'a 1.)

Diese und die folgende Inschrift sind im Besitze des Postmeisters von San'a. Sie wurden von auswärts gebracht. Vierzeilig, schwach eingravirt, grauer Quader.*

M. 0,56 lang, 0,27 breit (nach dem Abklatsch). Höhe der Buchstaben 0,055, sehr schmal.

- | | | | | | | | |
|---|---------|--|--------------|--|-----------------|--|-------------|
| 1 | מִכְרִי | | וּבְנֵיהֶוָה | | אֶבְרָהָם | | וְאַלְכָרִם |
| 2 | עֲסָא | | וְנָקָן | | מִקְבְּרֵיהֶוָה | | רִבְחָם |
| 3 | בְּרֹם | | וּבְנָקָם | | מִרְאֵהוּ | | אֶרֶם |
| 4 | ס | | וְרִיבְרֵהוּ | | מִקְבְּרֵיהֶוָה | | עֲתָר |
- בן | מַרְבָּאסָם

Erklärung.

Dieser Stein enthält eine Grabinschrift und bietet mehrfaches Interesse. Er ist links und wahrscheinlich auch oben abgebrochen, da אֶבְרָהָם sich auf mehrere Personen bezieht, während nur Ein Name demselben vorangeht.

Z. 1. Von den dreien mit מִכְרִי zusammengesetzten Namen ist der erste מִכְרִי | אֶבְרָהָם aus Os. 1 = BM. 4, 11. Hal. 187, 1. 520, 1. 583. 651, 1 genligend bekannt, אֶבְרָהָם schon oben zu Nr. 2, 1 besprochen worden. Neu ist der dritte Eigenname אֶלְכָרִם, wogegen sich אֶרְבָּאָל häufig findet.

Z. 2. עֲסָא scheint eine Nebenform von עָסָא zu sein. עָסָא in der Bedeutung „machen“ (hebr. עָשָׂה) kommt in den verschiedensten Verbindungen vor. Am meisten neben בְּנֵי „bauen“ Hal. 188, 1. 208, 1. 462, 1. 661, 1; mit רִבְחָא Prid. 7, 1. In Verbindung mit אֶרְבָּאָל „Opfer darbringen“ Hal. 148, 1; in der Bedeutung „vermachen, weihen“ Hal. 176, 1: עָסָא | בְּנֵי | רִיבְרֵהוּ | אֶרְבָּאָל | עָסָא „er wehte alle seine Palmenpflanzungen der Dät Birrân“ und Fr. 11, 1. 4, 1 (6 Mal):

1) Hierher gehören auch Hal. 410, 2: עָסָא | רִבְחָא und Hal. 467, 2: עָסָא | רִבְחָא, wo עָסָא für עָסָא steht.

גלם | ובני . . מעם | — 4 Hal. 661, 1. Vergleicht man damit Hal. 661, 1. גלם, so ist höchst wahrscheinlich, dass dort מעם für מעים (wie arab. مريم für مریم) steht.

Das Verbum מעם findet sich Mordt. 21 (ZDMG. XXX. 294); מעם | חם, ein n. pr. מעם Mordt. 14 (ZDMG. XXXIII. 494). Fr. 37. Hal. 649 (für מעם).

Zu ונעז oder ונקז ist arab. نقر oder نقر zu vergleichen, aber keines von beiden giebt einen passenden Sinn.

מעברת | רבה (so deutlich auf dem Abklatsch!). Mit Rücksicht aber darauf, dass ר fehlt und in der folgenden Inschrift: מעברת | קברת steht, ist nicht unmöglich, dass es vom Steinmetzen für מעברת falsch eingehauen wurde. Die Wurzel רבה kommt sonst in den Denkmälern nicht vor, man kann aber zur Erklärung arab. ربح, 'müde, ohnmächtig werden' vergleichen. מעברת ist = مريح, 'Ort der Müden, Ohnmächtigen' — eine nicht unpassende Benennung einer Grabstätte. Ein anderes Grab auf dem Friedhofe zur Ma'rib (Hal. 667) heisst קבר | מריח.

Z. 2—3 ist wohl zu ergänzen מעברת | בעל | חדר | מעברת, mit der Hülfe des 'Altar des Herrn von Kabadim', Vgl. OM. 18.

Z. 3: מעברת | חדר | מעברת. Das ח ist nicht ganz sicher, vom ח ist nur der senkrechte Strich sichtbar, der Kopf fehlt. Vgl. OM. 7, 1.

Z. 4: מעברת | חדר | מעברת | מעברת | מעברת, und sie stellten ihr Grabmal in den Schutz des 'Altar Schärqān gegen jeden Uebelthäter'. מעברת ist (= مبيش) Partic. der IV. Form von مبس. Vgl. זמית | זמית | זמית Os. 7 = BM. 14, 9 und זמ | זמית Hal. 346, 9.

Diese Schlussformel ist entscheidend für die Auffassung aller gleichen Formeln besonders in den minäischen Inschriften. In der ZDMG. XXX S. 696—703 habe ich noch die Halévysche Auffassung dieser Formeln (זמ = זמ) zu vertheidigen gesucht, aber dennoch S. 703 eine andere Möglichkeit (זמ = זמ) vorgeschlagen. Nach dem, was ich Sab.

Denkmäler S. 61 gesagt, und nach unserer Stelle ist זמ gewiss =

1) Der in der angeführten Inschrift vorkommende Ausdruck: מעברת | חדר | מעברת | מעברת | מעברת scheint zu bedeuten 'ein Finger Bruch bei 10 (beziehungsweise 8) Finger (אצבע) Länge' und würde arab. أصابع في ثمانية أصابع entsprechen.

𐩦, nicht 𐩦. Der Gebrauch des Participiums an unserer Stelle statt des Verbums lässt darüber keinen Zweifel.

Ein anderer Punkt, auf den ich die Aufmerksamkeit lenken möchte, ist der, dass 𐩦𐩣𐩢 | 𐩦𐩣𐩢, wie schon Sab. Denkm. S. 100 angedeutet worden ist, speziell Tempel- und Leichenschändung rücht.

Der Charakter dieser ursprünglich minäischen Gottheit ist schon aus den minäischen Inschriften zu erkennen, aber recht deutlich tritt er erst in den jüngern sabäischen Grabinschriften hervor.

Unter den zahlreichen 'Attar, die in den Denkmälern erwähnt werden¹⁾, scheinen besonders 'Attar dū-Kābiq²⁾, 'Attar Šarqān und 'Attar du-Juhriq im Pantheon der Minäer eine grosse Rolle gespielt zu haben. Alle übrigen 'Attar sind theils nicht minäisch, theils von untergeordneter Bedeutung. Neben diesen drei Formen des 'Attar sind es namentlich Wadd³⁾ und Nakrah⁴⁾, die sehr häufig in den Inschriften erwähnt werden. Eine sorgfältige Prüfung der Denkmäler hat mich überzeugt, dass 'Attar Šarqān eine exklusive Stellung unter diesen Göttern hatte. Während den beiden 'Attar und dem Götterpaare, Wadd und Nakrah, Tempel gebaut, Thürme und Plattformen geweiht, Opfer und Räucherwerke — letztere speciell dem Wadd — dargebracht wurden, ist meines Wissens bis jetzt kein Fall anzuführen, dass dem 'Attar Šarqān Denkmale geweiht oder Opfer dargebracht worden wären; dafür aber wurden Bauten und Inschriften etc. in den Schutz dieses Gottes gestellt, wodurch er gleichsam als Wächter und Wahrer der Heiligtümer qualificirt wird⁵⁾. Daraus erklärt sich die auffallende Thatsache, dass bei der Weihung meistens 𐩠𐩣𐩢 | 𐩦𐩣𐩢 an der Spitze der Götter steht, während bei der Ueberweisung in den Schutz der Götter (was durch 𐩠𐩣𐩢 eingeleitet wird) oder bei der Anrufung ihres Schutzes (durch 𐩠 eingeleitet) grossentheils 𐩦𐩣𐩢 | 𐩦𐩣𐩢 den Reigen eröffnet⁶⁾.

1) Es sind folgender: a) 𐩠𐩣𐩢 | 𐩦𐩣𐩢 (Hal. 371, 379, 380, 382, 396) b) 𐩦𐩣𐩢 | 𐩦𐩣𐩢 (Hal. 372, 379, 380) c) 𐩦𐩣𐩢 | 𐩦𐩣𐩢 (Hal. 150, 151, 155, 156, 158, Haram) d) 𐩠𐩣𐩢 | 𐩦𐩣𐩢 (Hal. 151, 419, OM. 25, 2) e) 𐩦𐩣𐩢 | 𐩦𐩣𐩢 (Hal. 389, 419, OM. 2, 1 etc.) f) 𐩦𐩣𐩢 | 𐩦𐩣𐩢 (Hal. 481) g) 𐩦𐩣𐩢 | 𐩦𐩣𐩢 (Hal. 394, 417) h) 𐩦𐩣𐩢 | 𐩦𐩣𐩢 (Hal. 242, 7) i) 𐩦𐩣𐩢 | 𐩦𐩣𐩢 (Hal. 541, = 577, 5, vgl. 𐩦𐩣𐩢 und 𐩦𐩣𐩢) k) 𐩦𐩣𐩢 | 𐩦𐩣𐩢 (Mordtm. ZDMG. XXX, 289) l) 𐩦𐩣𐩢 | 𐩦𐩣𐩢 (OM. 18, 2) m) 𐩦𐩣𐩢 | 𐩦𐩣𐩢 (OM. 18, 3) n) 𐩦𐩣𐩢 | 𐩦𐩣𐩢 (Lang. 1, 2).

2) 𐩦𐩣𐩢 | 𐩦𐩣𐩢 kommt vor oder ist zu ergänzen Hal. 199, 202, 204, 257, 372, 382, 393, 478, 485, 526, 535, 542, 561, 566 und Mordtmann, ZDMG. XXXII, 202.

3) Besonders instructiv sind hierfür die folgenden Inschriften: In Hal. 478 gehören die Weihenden der „Gemeinde des 'Attar von Juhriq“, welchen

Es ist kein Wunder, dass ein Gott, der von Haus aus eine so wichtige Function hatte, bei den denkmalliebenden Sabäern rasche Verbreitung gefunden hat. Er tritt denn auch auf spätern sabäischen Denkmälern als Schützer und Rächer auf (vgl. z. B. OM. 18, 4) und wird besonders auf Grabsteinen angerufen, dass er jeden Zerstörer derselben vernichten möge¹⁾. Was wir aus den minäischen Inschriften nur vorsichtig folgern durften, das sagen uns deutlich die Grabsteine, dass 'Attar Šarqān derjenige Gott ist, welcher Tempel- und Leichenschändung besonders rächt und straft.

Uebersetzung.

- 1) 'Ammikarib und seine Söhne Abūkarib und 'Ilkarib . . .
- 2) machten und . . . ihre Grabstätte [Mar]rbah^m mit Hülfe [ʿAttar's, des Herrn von]
- 3) Kabad^m*) und mit Hülfe ihres Fürsten 'Agram Jag'ar . . .
- 4) Und sie stellten ihre Grabstätte in den Schutz des 'Attar Šarqān gegen jeden Frevler.*

Nr. 11 (Tafel II).

(Šan'a 2.)

				נח	עזרת	ונעם	ד'				
				יהן	בעל	רהטן	וט'				
				קנדיקן	קרבחם	עתהר	טר'				

Erklärung.

Es ist ohne Zweifel ebenfalls eine Grabinschrift, die ihrer Fassung nach der vorangehenden sehr ähnlich war und die wir mit Hülfe jener fast vollständig herstellen können. Vergleicht man Z. 3 unserer Inschrift mit 10, 4, so ist es sicher, dass der Schluss beider Inschriften ziemlich gleichlautend war, nur dass dort die Stifter

die Bauten dem 'Attār dū Qābiḏ und stellen sie in den Schutz des 'A. Šarqān etc. In Hal 485 wird der Bau dem Nakrāh gewidmet, aber in den Schutz des 'A. Šarqān gestellt. Beachtenswerth ist auch Hal 257, wo ein minäischer König den Tempel des 'Attār dū Qābiḏ wieder aufbaut, ihn aber dem Schutz des 'A. Šarqān und der Götter anvertraut. Nur in seltenen Fällen, wie z. B. Hal 553 und 465 werden die Bauten dem Schutz des dū Qābiḏ überwiesen.

1) Vgl. Hal. 639: וליקטן | עתהר | שרקן | רישתרון | נסדו: Prid. IX — OM. 48: וליקטן | עתהר | שרקן | רישתרון — OM. 48: וליקטן | עתהר | שרקן | רישתרון — ZDMG. XXIV, 178: וליקטן | עתהר | רישתרון — Mordtmann ZDMG. XXXV, 432: וליקטן | עתהר | שרקן | רישתרון.

2) Selbstverständlich nicht zu verwechseln mit קבצם | עתהר!

Männer waren, daher: טקברדמו = مقبرعمو, hier Weiber, daher:

טקברדן = مقبردن. Damit stimmt Zeile 1 vollkommen, wo man mit Sicherheit טרת | בלת, die Tochter des 'Omārat' erkennen darf. Demnach muss die Inschrift also ergänzt werden:

..... | בלת | עמרת | ונעם | דן | טסאן | ונקד | טקברדן | טרבחם
 בטקם | אלדן | בעל | רהטן | וט[חבונטן] | ובטקם | טראדן |
 ורחון | טקברדן | טרבחם | עתה | טר[קן] | בן | טרבאס

Z. 1 ist טרת gleich arab. عمارَة, ein Name der im Nordarab. ziemlich häufig vorkommt, von der Wurzel עמר, die im Sabäischen nur noch in dem Stadtnamen עמר (عمارة) nachweisbar ist.

דעם ist ebenfalls ein nom. pr. fem., worauf ein mit ד beginnender Beiname folgt. Wie aber aus dem Suff. דן = دُن in der Z. 2 und 3 zu ersehen, waren der Stifterinnen dieser Inschrift wenigstens drei, da sonst der Dual דני (wie Os. 34 = BM. 36) hätte stehen müssen.

Es ist sehr zu bedauern, dass die einzige bis jetzt bekannte, von mehreren Frauen herrührende Inschrift, aus der wir die Form der 3. Person fem. pl. hätten erfahren können, gerade an den entscheidenden Stellen fragmentiert ist. Meine Ergänzungen טסאן und ורחון sind nach Analogie des Arabischen und Hebräischen gebildet.

Z. 2. Zur Ergänzung אלדן | בטקם ist Nr. 7, ואלדמו zu vergleichen. Dass aber nicht etwa טראדן, „Ihr beiden Fürsten“ zu lesen ist, ersehen wir aus dem folgenden רהטן | בעל, worunter gewiss ein 'Attar gemeint ist: der zweite Gottesname kann nur טחבונטן oder טחבקט ergänzt werden, beide Gottheiten, welche in Madinat Haram verehrt worden sind¹⁾. Ich erinnere noch an die Doppelgottheit עתה | טחבונטן Hal. 154. Ist diese Ergänzung richtig, so darf man vermuthen, dass die beiden Grabinschriften aus Madinat Haram stammen.

Z. 2—3. Grammatisch wichtig ist das Suff. דן = دُن, das bis jetzt nur durch Ein sicheres Beispiel בדן = بدُن (Hal. 682, * = ZDMG, XXIV., 194) belegt war.

1) Vgl. Mordtmann, ZDMG. XXXI, 83 ff.

Übersetzung.

„¹ . . . Tochter des 'Omārat und Na'am d[. . .] machten und . . . ihre Grabstätte Marbaḥ^m, ² mit Hülfe] ihrer beiden [Gottheiten], des Herrn von Raḥtān und des M[. . .] t. b. n. t. n und mit Hülfe ihres Fürsten . . . ³ Und sie stellten] ihre Grabstätte Marbaḥ^m in den Schutz des 'Attar Šarḡān, gegen jeden Frevler.“

Nr. 12 (Tafel III).

(Šan'a 3 und 4).

Zwei Bronzetafeln auf einer eisernen Thüre neben der Qibla in der grossen Moschee zu Šan'a. Diese Thüre soll nach der Sage von dem Schlosse Ghomdan herrühren. Ich glaube aber, dass die Bronzetafeln mit den Inschriften in späterer Zeit eingeschmiedet worden sind; denn die beiden Tafeln bilden nach meiner Ansicht Eine Inschrift und zwar so, dass die Inschrift 4, die sich auf dem linken Thürflügel befindet, auf die rechte Seite an die Stelle von 3 und umgekehrt gehört.*

Die Langer'sche Copie lautet:

4	3
יִד רִחְתָּאֵן א	1 יִבְעָתָה יִסְר זב
הַשֵּׁן יִזְבָּאֵב *	2 זֶאֶר יִזְבָּעָתָה *
ט גְּדֹם שֵׁנִי ט	3 רֶחֶב יִסְרָקֶן ב
חֲדָרָאֵן חֲפֶן טַק	4 צִרְיִי פֹּתֹת צר
ל וְתֶר יִזְבָּעֵב טל	5 ס מִרְאֲחָאֵן סרב
זו מִלְךְ סבא	6 ד סבא בן דיא

Erklärung.

Langer hat richtig erkannt, dass beide Tafeln Eine Inschrift bilden; dagegen entspricht seine Ansicht von der Reihenfolge der Tafeln dem wirklichen Sachverhalt nicht. Inschrift 3 muss thatsächlich rechts, Inschrift 4 links stehen. Ist schon hierdurch für die Annahme, dass die Tafeln in späterer Zeit eingeschmiedet worden sind, kein zwingender Grund vorhanden, so geht aus dem Inhalt der Inschrift mit Gewissheit hervor, dass diese Thüre aus sabäischer Zeit stammt. Bei dieser Sachlage ist es sehr bedauerlich, dass uns keine genaue Beschreibung dieser Thüre vorliegt und dass meine darauf bezüglichen Anfragen an Langer keine Beantwortung mehr finden konnten.

Bevor ich an die Erklärung der Inschrift gehe, muss ich darauf hinweisen, dass die rechtsseitige Tafel (3) uns schon unter dem

falschen Namen Inschrift von Zafār bekannt war¹⁾. Sie ist Oslander von Herrn A. D. Mordtmann zugeschickt worden und wurde später von Löwy veröffentlicht²⁾:

והבעתה | יקר | וכת ?
 אר | והוקעתה | ירת
 ב | וסעדון | בצרני
 קנות | ירם | טראט
 ו | כרבאך | סב | בן | וה

Für die Textesherstellung unserer Inschrift ist dieses Fragment trotz seiner Verstümmelung nicht ohne Werth.

Z. 1. והבעתה. So ist unzweifelhaft mit dem Fragment zu lesen. Die Verlesung von ה in ז lässt sich bei der sabäischen Schrift, wenn das ה rechts beschädigt ist, leicht erklären. Allerdings kommt dieses n. pr. hier zum ersten Male vor³⁾, die Form des Namens ist aber echt sabäisch und nicht zu bezweifeln. והבעתה „eine Gabe ‘Att’ ist eine ähnliche Bildung wie והבאל „eine Gabe des Il“ etc.

יפר (Fragment: יקר). Ich ziehe die Lesung Langers vor, weil in dem angeführten Fragmente auch in Zeile 2 (והוקעתה) und Zeile 4 (קנות) ק für כ verschrieben ist. Ueber יפר vgl. Sabäische Denkmäler zu OM. 33, 1.

יב[נ]י (und seine Söhne). Es ist eine beachtenswerthe grammatische Erscheinung, dass im Sabäischen der Nomin. plur. constr. von בן stets בני (defectiv בנ), während er in Verbindung mit dem Suffix בניר etc. (defect. בנר etc.) lautet. Im Gen. und Accusativ wird immer בני (defect. בנ) gebraucht. Der Minikische Dialect dagegen hat בני (oder בנר defect. בנ oder בהן) für alle drei Casus, gleichviel ob das Wort im Stat. constr. steht oder mit einem Suffix verbunden ist. בני ist übrigens bis jetzt die einzige sichere Spur einer Pluralendung (n im Nominativ, wie sie im Nordarabischen gewöhnlich ist. Die Behauptungen Halevy's, dass בני bisweilen für בני eintritt, ohne Rücksicht auf die Casus, oder dass בני nur vor den Stammesnamen gebraucht wird (Études sabéennes p. 54), erweisen sich somit als unrichtig, da in den casus abl. vor Stammesnamen immer בני steht.

1) Der Irrthum scheint auf eine gelehrte Verwechslung von Seiten eines Orientalen zu beruhen. Vgl. Jaqūt III. 577, v: وقد قال بعضهم أن ظفار

على حنعاء نفسها ولعلّ هذا كان قديماً.

2) Vgl. ZDMG. Bd. XVII S. 791 und XIX S. 24.

3) Vielleicht ist auch OM. 5, 1, 2 und Langer 3, 1 בעתה[וה] zu ergänzen; ebenso möglich und wahrscheinlich ist jedoch בעתה[כר],

רִתְרוֹן n. pr. „T. w. n. geweiht“, wie רִתְרוֹאֵל II. geweiht* (Hal. 271, 1. 4. 480, 1. 509, 2). Von der dem Südarabischem eigenthümlichen Wurzel רִתֵּר findet sich ausser dem wohlbekannten מִרְתֵּר noch das n. pr. רִתֵּר (Hal. 509, 2), wohl verkürzt aus רִתְרוֹאֵל. Mit רִתֵּר componirt kommen noch vor die Eigennamen: אֶרְתֵּר = אֶרְתֵּרִין¹⁾ (ZDMG. XXVI, 432); רִתֵּרִין Mordt 2, 2 (ZDMG. XXX, 289); סִרְתֵּר Hal. 43, 1 und in unserer Inschrift Z. 3. Die Aussprache des Wortes רִתֵּר ist nicht sicher, ebensowenig die Bedeutung. Im Arabischen heisst تَتْرَوْنِ, تَتْرَوْنِ und تَتْرَوْنِ „betrügen, nachstellen“ (vom Jäger z. B., der dem Wilde nachstellt). Aus dieser Bedeutung Schlüsse auf den Charakter der sonst ganz unbekannten Gottheit zu ziehen, ist vorläufig nicht gestattet.

Z. 2. אֶזְרָא Beiname. Vgl. Mordtmann und Müller Sabäische Denkmäler zu 4, 1 und 15, 1.

וְהַסְפֵּתָה (Frag. וְהַסְפֵּתָה). Vergleicht man וְהַסְפֵּתָה Hal. 187, 1. 237, 10. ZDMG. XXX, 675; 3, 3. OM. 8, 1, so wird man auch hier mit Langer וְהַסְפֵּתָה lesen. Wahrscheinlich ist Hal. 22 וְהַסְפֵּתָה auch nur für diesen Namen verschrieben. Ueber die Ableitung (+ וְהַסְפֵּתָה) vgl. Levy ZDMG. XIX, zu Os. 6, 2 und ZDMG. XXXVII Seite 15 Note 3. Die von Halévy (Études Sab. 34) gegebene Erklärung (= וְהַסְפֵּתָה + וְהַסְפֵּתָה) ist nicht zulässig, wie das analoge וְהַסְפֵּתָה beweist.

יִשְׁעִי = יִשְׁעִי (eine Wurzel יִשַׁע findet sich weder im Arabischen noch im Sabäischen). Von שַׁע oder שַׁיִע kommen noch vor שַׁעֲרֵי שַׁיִע „seine Genossin (Frau)* Hal. 3, 1 = Fr. 3; שַׁיִע שַׁיִע, die Genossenschaft (Gemeinde) von Schir²⁾ Hal. 63, 1³⁾; als Beiname kommt אֶשְׁרֵי vor (vgl. oben zu No. 1, 1). שַׁיִע hat die Bedeutung „Secte, Partei“, aber auch „Priester“. Hierher gehört wohl auch der Beiname יִשַׁע Hal. 615, 20; יִשַׁע | עֶבֶד | בַּיִת | יִשַׁע, I. Jak³⁾, Diener des B...⁴⁾ Handani im Iklil X, Buch 8, 7 und im Gazrat 69, 1. 112, 2 führt eine Burg יִשְׁעִי an⁵⁾).

וְהַבְּנִי (Langer וְהַבְּנִי); בַּיִת für בַּיִת verschrieben, wie auch Z. 5 וְהַבְּנִי für יִשְׁעִי zu lesen ist. Vgl. denselben Namen Hal. 10, 1. und OM. 6, 4. und וְהַבְּנִי ZDMG. XXX, 115. Ueber den Beinamen יִשַׁע siehe Sabäische Denkmäler zu OM. 6, 2.

1) Mit Assimilation und Elision des ר, nicht רִתֵּר + רִתֵּר, wie Präterius a. a. O. vorschlägt. Die Behauptung, dass רִתֵּר eine weibliche Gottheit sei (Mordtmann, ZDMG. XXXI, 86) stimmt mit der früheren Erklärung dieses Namens. (Vgl. Sab. Denkmäler zu No. 16, 1.)

2) Vgl. arab. شَيْعَة syr. ܫܝܥܝܬܐ Mischna וְהַבְּנִי וְהַבְּנִי etc.

3) Vgl. auch Bekri Geographisches Wörterbuch ed. Wüstenfeld S. 809.

Z. 3. וסנדורן (wie das Fragment richtig hat), ähnlich gebildet wie סנדאל, סנדוד, סנדאם, סנדלה, סנדשסם, סנדחאלב etc.

בנו | גדנם „Die vom Stamme Gadan“; sonst steht dafür Hal. 615, 18: גדנם = גִּדְנִי der arabischen Ueberlieferung. Hal. 478, 2: | נדן | ohne Min¹⁾. Nach Gazirat 107, 1. wohnten die Nachkommen des Dû-Gadan im Mihlaf Aqjân: ويسكنها مع الحوالبين آل ذي جَدَنٍ ومن بقايا الأقيانيين. Vgl. noch ZDMG. XXIX, 623.

שים „haben gemacht, errichtet“ perf. 3. p. pl. שים machen, setzen²⁾. Aehnlich Prid. 15, 1—2:

הד | | | | | סל | טסכת | גיתע | | | | |
זאר | שער | לאלטקה

„1 Muskit und Jay“ . . . [A]’ad errichteten dem Almaqah³⁾

Os. 34 = BM. 36, 4: שטרי | יתנן | לאלטקה „sie beide (Frauen) errichteten diesen Grenzstein dem Almaqah“. Von derselben Wurzel finden sich noch שים plur. שים etc.

Zeile 3—4: מצרע = מצרע dual. acc. constr. von מצרע „die beiden Thürflügel“. Vgl. z. B. Muhit s. v.: ومَصْرَعِ الثَّيَابِ احد غَلَقِيمٍ وحما مصراعان ايضاً الى اليمين واليسار ينضمّان جميعاً عند الإغلاق ويدخل بينهما عند الفتح⁴⁾. Das Wort kommt noch vor Hal. 353, 1—2:

1 סנדאל⁵⁾ | רמבאל⁵⁾ | בני | והבאל⁵⁾ | | | | |
| | | | | | | | |
2 ב⁶⁾ | | | | | | | | |
| | | | | | | | |
| | | | | | | | |

1) Das Minäische vernachlässigt die Mination bei Eigennamen sehr stark, während das Sabäische in dieser Beziehung viel conservativer ist.

2) Ergänzt nach Z. 14.

3) Hal. □ mit Fragezeichen; an ירמבאל ist nicht zu denken, weil es nur in den sabäischen Inschriften vorkommt.

4) □ fehlt bei Halévy.

5) Hal. □ zur Lesung und Ergänzung vergleiche Nordmann und Müller,

Sab. Denk. 91, Anm. 1 und arab. غَوِيَتْ, غَوِيَتْ, غَوِيَتْ etc. Zu מוצול siehe Sabäische Denkmäler S. 91.

3 א'הרסם | אהל | . . . | ר'אן | ינצרי | צר(ה)נ' | וא' | (ז) | כ'ת | ס' |
 | יארסם | (י)ברסם | יצרה | ח'רבין | . . .

1) Sa'd'il und Ra'b'il, die Söhne des Wahl'il, und Haus'a'it, Sohn des Ja'mi'il, und ihr Oheim Haus'a'it und sein Sohn Du'hair.

2) die Söhne des Haus'a'it [vom] Geschlechte N. j. 4 stifteten und weiheten 'Attar von Qabid= die ganze Herstellung [und Bildwerkarbeit] ihrer Rundsäulen (?) und der Rundsäulen

3) ihrer Brüder, des Geschlechts . . . d Dar'an, und die beiden Thürflügel seines Thurmes und seine אדרם und seine אולת und seine Fenster (?) und das Schloss Tarbān . . . *

סוּר. Dieses Wort kommt in den Inschriften ziemlich häufig vor, die Bedeutung desselben ist aber schwer zu bestimmen. In den „Sabäischen Denkmälern“, wo das Wort sich ebenfalls findet, haben wir es unübersetzt lassen müssen. Durch die neuhinangekommenen Stellen wird es vielleicht gelingen den Sinn desselben genauer zu definiren. In unsern Inschriften ist die Rede von den „beiden Thürflügeln des סוּר ihres Thurmes“. Oben Lang. I, 3 ist zu lesen: „Sie bauten etc. ihren Söller Talfum, welcher sich befand auf dem סוּר . . . ihres Thurmes“; OML 21, 2 heisst es von Almaqah:

ליוסין | סוּרסו | יכל | סחסיס

„dass er beileibe ihr סוּר und das ganze Heiligthum 4)“. Man darf

1) Hal. צראס.

2) Bei Hal. ein unleserlicher Buchstabe.

3) Zu אדרם ist arab. ثَرْف zu vergleichen. Mahit a. v. sagt: الثَرْفُ

الكنف والشف. . . الثَرْفَةُ أَحَدُ مَصْرَعِي السَّيَابِ أَوْ الطَّائِفَةِ (الطَّائِفَةُ)

מוֹנֵד. סוּר bedeutet also „Seite“, dann „Thür- oder Fensterflügel“ oder „runde Oeffnungen in der Wand, durch die man Luft und Licht einlassen und die man nach Belieben schliessen kann“ (vgl. Muh. a. v. طَائِفَةُ). In dem darauffolgenden וברסם ist nur ס Suff. (vgl. צרסם etc.), es bleibt also ברה als Wurzel, womit ich äthiopisch ሰርህ: „beuchten“ vergleiche und die Bedeutung „Fenster“ vorschlage. Das scheint mir in diesem Zusammenhang weder sachlich noch sprachlich sehr gewagt. Vgl. hebr. צֶהַר (ظهير), fenestra. ח'רבין ist wohl für ח'רבין verschrieben. Von der Wurzel ח'רב sind n. l. nicht selten; vgl. יח'רב Hal. 234, 3 (يَحْرِبُ); Hal. 241, 2.

4) Die weiteren Stellen, welche nicht viel zur Aufhellung des dunkeln Wortes beitragen, sind „Sabäische Denkmäler“ S. 79 verzeichnet. Zu Hal. 86:

ביר | ארצור | בסורת | יס | יברסת | יס | רעסי | ס

... sein Landgut mit der סוּר J. und dem Wasserhassin J., welche hergestellt hat. Ich erinnere ich an den (Burgen I, 55, 10) angeführten Votr von Asad

also annehmen, dass es eine „Vorhalle“, eine terrassenförmig erhöhte Plattform vor den Thürmen und Tempeln bedeutete. Etymologisch hängt es gewiss mit arab. **فناء** Hof, Umzäunung vor dem Hause¹⁾ zusammen²⁾.

Dass aber thatsächlich solche terrassenförmige Vorhallen vorhanden und unter dem Namen **فناء** noch in späterer Zeit bekannt waren, geht aus einer philologischen Anekdote hervor, die ich Burgen I, 84 im arab. Text mitgetheilt habe. Ich gebe hier die Uebersetzung und zugleich die abweichenden Ueberlieferungen derselben bei Jāqūt und Bekrī, da aus der Vergleichung mehrere interessante Thatsachen sich ergeben:

„Es erzählt Abū Naṣr al-Jaharī, dass ein Mann von den Banū Dārīm als Gesandter ging zum König von Jemen, der zu jener Zeit regierte, um ihn in Zaḫār zu besuchen. Er traf ihn aber vor Zaḫār auf einem Jagdschloss³⁾, wo er (der König) von einer Bergterrasse niederschaute⁴⁾. Nachdem ihn der König empfangen und erfahren hatte, dass es ein Gesandter sei, sagte er zu ihm: *ṭib 'ala al-finā*, d. h. setze dich auf den Boden (al-finā heisst Boden). Er aber glaubte, dass der König ihn auf die Seite des Berges hinunterspringen heisse⁵⁾, sprang, stürzte hinunter und blieb tödt. Da sagte der König: Das ist Zaḫār, es gehört den Himjar, d. h. „Es komme Niemand nach Zaḫār, der die Sprache des Volkes nicht versteht“⁶⁾.

Tobba, welcher lautet: „Ghomedān ist uns eine Burg hochragend, um sie hängen die Wasserteiche“. In beiden Fällen sind künstliche Wasseranlagen gemeint, die von der Terrasse aus gesehen werden konnten und die an der angeführten Stelle denselben Namen wie die Terrasse führten. Nachzutragen ist vielleicht noch Hal. 385, 5: **سَار | أَرَام | يَنْبُوت**, wo wahrscheinlich die II. Form von

يَنْبُوت (**يَنْبُوت**) vorliegt.

1) Vgl. auch hebr. **החצר הפנימית**.

2) **مَتْنِيد** kann heissen „Jagd“, aber auch „Jagdschloss“. Vgl. dafür **حصن** bei Neshwān.

3) **مَشَف**.

4) Im Nordarabischen heisst „ṭib“ springe.

5) Durch die Güte des Herrn Prof. Barth in Berlin bin ich im Stande, auch die Version Neshwān's mitzutheilen: **وَوَثَبَ بُلْعَةُ حَمِيرٍ أَيْ قَعَدَ عَلَى**

الْوَثَابِ (الْفَرَّاشِ بُلْعَةُ حَمِيرٍ) وَيُرْوَى أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَعْرَابِ وَقَدَ عَلَى
مَلِكٍ مِنْ مَلِكِي حَمِيرٍ فَاسْتَدْنَسَ فَتَنَنَ لَهُ فَنَدَخَلَ عَلَيْهِ وَهُوَ فِي حَصْنٍ
فَوَجَدَهُ جَالِسًا فِي مَوْضِعٍ مِنَ الْحَصْنِ مَشْرُوفٍ عَلَى الْحَيْدِ فَقَالَ لَهُ

Jâqūt III. 577, 2:

„Es erzählt al-Asmaʿi: Ein Araber besuchte einen König der Himjar, welcher sich auf einer hochliegenden Terrasse (مِنْبَر) befand. Da sagte ihm der König: tib, er aber sprang und verletzte sich stark. Darauf sprach der König: Bei uns giebt es kein Arabisch; wer nach Zafār kommt, muss himjarisch sprechen. Tib bedeutet im Himjarischen „Setze dich“ und mit عَرَبِيَّة meinte er الْعَرَبِيَّة, denn die Himjar sagen in der Pause t für h.

Bekri, Geograph. Wörterbuch ed. Wüstenfeld S. 464:

Al-Kalbi erzählt: „Der König Du Gadan machte eine Rundreise unter den arabischen Stämmen und kam zu den Banu Tamim. Sie schlugen für ihn ein Zelt auf einem hohen Hügel auf. Als ihm Zurāra h. Oda besuchte, sprach der König zu ihm: tib d. h. „setze dich“ in seiner Sprache. Da sagte Zurāra: der König soll wissen, dass ich treuehorsam bin, sprang hinunter und zerbrach sich die Glieder. Der König fragte: „Was that er denn“, und man sagte ihm: „Möge Fluch dir fern sein; wutaba bedeutet in seiner Sprache springen“. Da sagte der König: „Unser Arabisch ist nicht wie euer Arabisch; wer nach Zafār kommt, muss himjarisch lernen.“ Dennoch fürchtete er sich getadelt zu werden und sprach: „Hat er Nachkommen?“ Als man ihm (seinen Sohn) Hāgib brachte, schenkte er ihm das Zelt, das bei ihm blieb bis zur Zeit des Islām.“

Es ist nicht uninteressant, die verschiedenen Ueberlieferungen dieser philologischen Glosse zu vergleichen. Jedenfalls ist die Ueberlieferung des berühmten al-Kalbi eine höchst ungeschickte Fälschung. Der Schauplatz dieser Handlung wird in den Stamm Tamim verlegt, um das berühmte Zelt zu legitimiren; damit steht aber der Anspruch des Königs: „Wer nach Zafār kommt, muss himjarisch lernen“, in schroffem Widerspruch.

In der Hamdānischen Ueberlieferung weiss der König nichts von „Arabisch“, bei Al-Asmaʿi fügt er schon hinzu: „Bei uns giebt es kein Arabisch“, bei al-Kalbi ist dem König das Himjarische nur ein anderes Arabisch. Diese Auffassung mag wohl für al-Kalbi und für uns passen, nicht aber für den König.

In den Ueberlieferungen bei Jâqūt und Bekri ist von dem Worte فناء (finā) nicht mehr die Rede, selbst Hamdān scheint die Bedeutung nicht mehr genau gewusst zu haben. Aus allen Versionen dieser Erzählung geht aber hervor, dass sich der König auf einer hochliegenden Terrasse befand, die bei Hamdān durch غَرْفَة und فناء,

الملك شب أي أقعد فوَّط الرجل الحيد فذبح عنقه فقال الملك
من دخل شغل يَحْمَر (sic) أي فليتعلَّم الحميرية ٢

bei Asma'i durch سَطْح , bei al-Kalbi durch قَلْعَة مَرْقَعَة bezeichnet wird ¹⁾.

Man könnte nach der Wiedergabe des Wortes bei Bekri an die Lesung عَرَفَة denken (die mir von Herrn Prof. de Goeje vorgeschlagen worden ist), dagegen spricht aber das oben (zu 1, 2) über das Wort נַטְטָן Vorgebrachte ²⁾ und die Wiedergabe durch سَطْح bei Asma'i. Diese Anhöhe, auf der sich der König befand, nennt die Ueberlieferung des Hamdani قَنْاء , und es ist recht wahrscheinlich, dass dieses Wort ein gutes altsabäisches sei, gleich unserem סנה und $\text{סנה$.

צִירְחָתָא „ihres Thurmes“ oder „Schlosses“. Wir haben schon in der oben angeführten Stelle aus Hal. 355 צִירָה als „Schloss“ oder „Thurm“ (hebr. צִירָה) kennen gelernt. Das Wort kommt noch vor Hal. 208, 2:

$\text{סִי | יִבְנִי | דָּן | וְהָקֵר | בֵּיתָם | יִשָּׁם | וְצִירְחָתָם}$

„er machte und baute aus Holz und Balken sein Haus J. I. 1. und seine Thürme“;

Hal. 534, 1: $\text{צִירְחָתָם | מִחֲתָן | דִּסְעִנָּתָן}$;

Hal. 188, 2: $\text{דִּסְעִנָּתָם | בִּצְרָחָם | וְדָם | שָׁלָא | וְיִזְם}$.

רִחְקָ . Ueber den Namen des Thurmes wird weiter unten die Rede sein.

בִּנְקָס (für בִּנְקָס der Copie) wird nicht bezweifelt werden, vgl. „Sabäische Denkmäler“ S. 69 zu OM. 18, 1.

כִּרְבִּן . In der Copie Langers fehlt das כ , im Fragment steht כִּרְבִּן , indem das כ vom Anfang der 6. Zeile hinzugefügt worden ist.

Es wird wohl Niemand die Richtigkeit dieser Lesung wie der des folgenden יְהִנְסֵם (für יְהִנְסֵם) ernstlich bezweifeln. Einen Fürsten dieses Namens kennen wir schon aus Fr. 54 und auf Münzen ³⁾.

Dass in unserer Inschrift aber ein anderer Fürst dieses Namens gemeint sei, geht erstens daraus hervor, dass jener den Titel „König von Saba“ und Raidan“ führt, also der III. Periode der sabäischen Geschichte angehört, während dieser in der vorliegenden Inschrift

1) Nashwan umschreibt es durch $\text{مَوْجِعٌ مِنْ أَحْسَنِ مَشْرِفٍ عَلَى خَيْد}$.

2) Wenn man davon absehen will, ist vielleicht jedoch عَرَفَة zu lesen, was bei Hamdani in Gazirat sehr oft Terrasse bedeutet.

3) Vgl. auch Morittmann und Müller, Sab. Denkm. S. 99.

4) Vgl. Burgon und Schlösser II S. 31 E. 4; s. Morittmann, Himjarische Münzen S. 19 und Prédreaux, On the coins of Charibael, king of the Himjarites and Sabaeans in Journal Asiatic Society of the Bengal Vol. L. part I. 1881 p. 95 seq.

„König von Saba“⁴ heisst, folglich der II. Periode zugetheilt werden muss. Zweitens ist ersterer ein Sohn des Damar'ali Bajin, wogegen der Vater des Karibaël unserer Inschrift jedenfalls einen andern Namen hatte.

Die Copie Langers hat: | דִּיא . . . דו |

Das Fragment (rechts): | דה |

Ich lese: | דה[באל | י' דו |

Thatsächlich finden wir auch diesen König auf den Inschriften. Os. 32 = BM. 30 (eine fragmentarische Inschrift auf einem Sandstein, gefunden in Ma'rib) lautet:

- 1 | בְּנֵיהֶוּ | מְנֹחַ | דִּירְלָה | וְסַעַר[חֶן | בְּנֹ . . .
2 . . . בְּנִי | דה[חֶן | דהשקֶר | בִּיתְהֶוּ | יסֶן | בְּטֶס | מְרִאֲהֶוּ | כְּרִבְאֶל
3 דִּיר | יִהְנֶם | מֶלֶךְ | סַבְא[בֶן | דִּבְאֶל | יִהוּ | מֶלֶךְ | סַבְא . . .
4 בְּרִת | בֶּל[רֶם | רֵב | אֱלֹהֶהוּ | דִּסְטִיר | ור[חֶו

1) „N. N. . . . und] ihre Söhne ‘Aziz und Zaid’alät und Sa'd[t.w.n die Söhne des

2) . . . bauten, abmeten und bedachten ihre Burg Jafuñj . . . im Schutze ihres Fürsten [Karibaël

3) Watär Juhar'un des König von Saba⁵], Sohnes des Wahb'il Jahuz, des Königs von Saba⁶

4) . . . bei der Herrin von Ba'dän und bei ihrem Gotte Du-Samäwi. Und es stellte in den Schutz

Zu dieser Uebersetzung muss ich einige erklärende Bemerkungen hinzufügen.

Die Ergänzung סַעַרְחֶן (Z. 1) ist nicht sicher, aber bei der nahen Verwandtschaft dieses Denkmals mit Langer 12 sehr wahrscheinlich.

Merkwürdig ist יסֶן | בִּיתְהֶוּ (ihre Burg J. f. d.) neben | בִּיתְהֶוּ יסֶן (Lang. 12). Burg und Thurm scheinen unweit von einander gelegen und den gleichen Namen geführt zu haben.

Was die Bedeutung dieser Namen betrifft, so ist zunächst gewiss, dass wir zwei Imperfectformen vor uns haben: יסֶן masc. (auf בִּית bezogen), יסֶן fem. (auf בִּיתָה bezogen). Eine sichere Lesung und Etymologie dieser Namen zu geben, ist nicht möglich; denn sie können von فِئس, فِئس, فِئس, vielleicht auch von فِئس abgeleitet worden.

Den grössten Grad von Wahrscheinlichkeit hat die Lesung יסֶן beziehungsweise فِئس, er zerbricht, sie zerbricht*, weil mit diese Benennungen für Burg und Thurm im Sinne der alten Inschriften am passendsten scheinen. Vgl. den Namen فِئس.

hält ab* (sc. den Feind)¹⁾; Wrede Z. 4: יחזן | יחזן | יחזן
 „und die beiden Thürme Jaz'an und Jazta'in* (יחזן = دفع I. und
 VIII. Form); Hamdani Gazrat 160, 5: حصن يقال له مرغم ای مرغم
 العدو بامتناعه دونه. Auch der Name رداغ (ידעם) geht auf eine
 Wurzel ähnlicher Bedeutung (רע = רען = abhalten; zurück-
 weisen) zurück.

Die Ergänzung יחזן | יחזן | יחזן ist höchst
 wahrscheinlich, aber doch nicht absolut sicher: da יחזן
 möglicher Weise noch einen andern regierenden Sohn gehabt hat.

Die Aussprache des Beinamens יחזן ist schwer mit Sicherheit
 anzugeben. Man kann ihn herleiten von חרן „schneiden“, aber auch
 von יחזן (= جمع وجمع الى نفس), vgl. den Beinamen יחזן
 (= יחזן hebr. יחזן).

Der König יחזן | יחזן kommt aber noch in einer andern In-
 schrift vor²⁾. Sie lautet:

רחבן		חרי		ח	
חזן		חזר		א	
בטח		אצל		ח	
חזן		חזר		ח	
ח		חזר		ח	5
חזר		חזר		ח	
חזר		חזר		ח	
חזר		חזר		ח	
חזר		חזר		ח	
חזר		חזר		ח	10

[Sa'dta'lab und . . . weihen ihrem Patrone Ta'lab Rijām,
 dem Herrn von] Rahbān bei der Festung Zabid diese vier Statuen
 zum Dank dafür, dass Ta'lab Rijām gerettet (?) hat ihren Fürsten
 Wab'il Jahūz, König von Saba', und seinen Diener Sa'dta'lab Juhatib.*

Aus all diesen Stellen geht mit Sicherheit hervor:

1) Dass in unserer Inschrift (Langer 12) יחזן | יחזן zu
 lesen sei.

2) Dass dieser Wab'il Jahūz König von Saba' der II. Periode an-
 gehört, nicht der III., wie ich irrtümlicher Weise (Burgen II. S. 32
 und 42) angenommen habe.

1) Vgl. Burgen I S. 26.

2) Vgl. ZDMG. XXX, 679 und Nordmann XXXII, 205.

3) Dass wir zwei Karibael Watar Juhan'im anzusetzen haben, von denen der eine (unserer Inschrift) in der sabäischen Königsperiode, der andere (schon früher bekannte und auf Münzen vorkommende) in der sabäo-himjarischen Epoche regiert hat. Die gleichen Namen lassen aber auf verwandtschaftliche Beziehungen schliessen, jedenfalls erblicke ich darin einen weiteren Beweis dafür, dass nach Vereinigung der beiden Reiche die dynastischen Verhältnisse sich nicht wesentlich verändert haben.

Die Inschrift lautet hergestellt:

א	דבשתה	יד	יב[נ]ידו	דחרחק	1
זאד	דחשתה	דחשט	דחבא[ם]	י	2
רתב	דחרחק	בז	גדב	שט	3
צירי	טת	צחחחח	חשק	[ב]טק	4
ב	טראחט	כרב[א]	ל	יד	5
ד	טבא	בז	יד[באל]	יחז	6

Uebersetzung.

Wahb'att Jafid und seine Söhne Ratadtūn ²Az'ad und Haffatt Juhaš' und Wahb'aum ³Jarhab und Sa'dtūn, die Söhne Gadant setzten ein die beiden Flügeltüren des Vorhofes ihres Thurmes Tafuḏḏ unter dem Schutze ihres Fürsten Kariba'il Watar Juhan'im, Königs ⁴von Saba, Sohnes des Wahb'il Jahūz, des Königs von Saba.⁵

Wenn ich anders diese Inschrift recht verstehe, so war der Zweck derselben, die Vollendung des Thurmbaues zu verewigen, der unter dem Schutze des sabäischen Königs ausgeführt worden ist. Das Einsetzen der Thüren ist und galt als die Vollendung des Baues. Ich erinnere an den berühmten Fluch Josua's, den er gegen den Wiedererbauer Jerichos ausgesprochen hat (Josua 6, 26): „Verflucht sei der Mann, der wieder erbauen wird diese Stadt Jericho; um das Leben seines Erstgeborenen soll er den Fundamentstein legen und um das Leben seines jüngsten Sohnes die Thore einsetzen ¹⁾.“ Noch sei hingewiesen auf die vieldeutige Stelle der phönikischen Inschrift Um-al-Awamid I, 2—3 (Corpus inscriptionum semiticarum p. 29 seq.):

אית השטר : דחללה

אט ל פלח כחללה כחז

„Dieses Thor und die Flügeltüren desselben machte ich als ich vollendete meinen Bau.“ So ist diese Stelle wohl am natürlichsten zu übersetzen ²⁾. Dürfte man zum Theil mit Renan und Levy

1) Vgl. auch 1 Könige 16, 34 und Nehem. 6, 1. 7, 1.

2) Die sonst wohl passende, in den Text des Corpus aufgenommene Uebersetzung „feci in executionem illius voti“ scheint mir dem hebr.-phön. Sprachgebrauch nicht angemessen.

römischen Einfluss zeigen¹⁾. Auf diesen Münzen, welche grossentheils der II. Periode der sabäischen Geschichte angehören, findet man auf den ältesten Stücken die Monogramme ק^* und ק^* , auf den jüngern 2 Monogramme, von denen das eine Königsnamen wie $\text{ק}^* \text{ק}^*$ und $\text{ק}^* \text{ק}^*$, das andere irgend einen andern Namen wie $\text{ק}^* \text{ק}^*$, $\text{ק}^* \text{ק}^*$, $\text{ק}^* \text{ק}^*$ enthält.

Indem ich daran erinnere, dass eine grosse Anzahl sabäischer Bauinschriften, die von Königen gesetzt worden sind²⁾, ebenfalls mit dem Monogramm ק^* beginnen und schliessen, so wage ich die Vermuthung anzusprechen, dass dieses ק^* = $\text{ק}^* \text{ק}^*$, Eponymus* sei und dass wie in den Inschriften neben dem König der „Eponymus“ genannt wird, auch auf den Baudenkmalern das Zeichen ק^* gewissermassen eine Contrasignatur des „Eponymos“ bedeutete.

Auf den ältesten Münzen heisst das Monogramm ק^* = $\text{ק}^* \text{ק}^*$, Majestät* und repräsentirte die königliche Signatur, das zweite Monogramm ק^* ist = $\text{ק}^* \text{ק}^*$, Eponymos* und bildet die Contrasignatur. Auf den jüngern Münzen stehen anstatt dessen zwei Monogramme, welche die Namen des Königs und des Eponymos enthalten.

Wenn diese Hypothese, die ich der Erwägung der Fachgenossen vorlege, richtig ist, so wird dadurch die Stellung der Eponymi im sabäischen Reiche in ein merkwürdiges Licht treten!

Nr. 13 (Tafel III).

(§ 3 n. 5.)

Stein mit Bild im Besitze eines Kaufmannes zu Šan'a; schwach eingravirt.*

Das höchst rohe Bild in einer flüchtigen Zeichnung Langers stellt eine Person knieend dar, welche von einer andern, deren Oberkörper fast horizontal vorgebengt ist, gesegnet wird.

Darunter die Inschrift:

חלת | ודת | בת | סבטס

Die Inschrift erinnert sehr an OM. 38 (Sab. Denkm. 95) und ZDMG. XXXV, 432 und ist zu übersetzen:

„Halat, Waddat, die Tochter des S . . .“

ידת, Liebende, Freulin* ist Beiname der Halat (חלת), das übrigens auch „Hillat“ (חלת) gelesen werden kann.

1) Vgl. ausser Mordtmann und Pridoux besonders Schlumberger le Trésor de Šan'a.

2) Vgl. Fr. IX. X. XII—XIV. XXXIII. XXXIV. XLVI. LV lauter Inschriften von sab. Königen. No. XX. XXXVI und XLIV sind fragmentirt, führen aber gewiss auch von Königen her. Dagegen ist mir nicht bekannt, dass dieses Monogramm auf einer von einer Privatperson gesetzten Inschrift vorkäme.

Nr. 14 (Tafel II).

(A den 1.)

Fünfzeilig in 3 Stücke zerbrochen, viele Stellen unleserlich. Diese Inschrift und das folgende Fragment stammen aus Hadramaut. Fundort unbekannt, wahrscheinlich Schibām¹⁾. En relief.

- 1 מלכס | בן | תעדלת | ס . . . ר
 2 תסל | טדקקן | דדן | בנטו
 3 טדלרס | אר | טקדם | בטצנטחן | ט
 4 ר | ידם | ב(ד)א | טרא(ס) | י(ד)ק(אב)
 5 בין | ט(לך) | חצרט | ח | בן | דבשטס

Erklärung.

Aus dem eigentlichen Hadramaut sind bis jetzt nur wenige Inschriften bekannt. Von diesen wenigen sind die Inschriften von Ḥiṣṣ Ghurāb im sabäischen Dialekt abgefasst, während die übrigen, grossentheils aus dem Innern des Landes stammenden, zwar im minäischen Dialekt geschrieben sind, aber einige Eigenthümlichkeiten aufweisen, durch welche sie sich von den in Ma'in und Barāqisch gefundenen wesentlich unterscheiden. Hierher gehören:

1) Die Inschrift von 'Obns, welche von Wrede entdeckt und in seiner „Reise in Hadramaut“ abgebildet worden ist.

2) Die Inschrift von Naqb al Ḥagr²⁾.

3) Die von Oslander publicirte, wahrscheinlich aus Schabwa stammende Bronzetafel (Os. 29 = BM. 6).

4) Hal. 193 (Ma'in), welche aber von einem König von Hadramaut gesetzt worden ist.

Diese wenigen Inschriften haben einige dialectische Eigenthümlichkeiten, die in mehrfacher Beziehung beachtenswerth sind. Sie sind aber auch historisch wichtig, weil sie, im Zusammenhange betrachtet, einen Einblick gewähren in das Verhältniss Hadramauts zu den benachbarten zwei grossen Reichen, dem sabäischen und minäischen.

Ich werde zuerst die sprachlichen Erscheinungen beleuchten und namentlich das Verhältniss des hadramautischen Dialekts zum minäischen zu bestimmen suchen.

Es ist im Minäischen die Wahrnehmung gemacht worden, dass öfters zwischen Wurzel und Mimation ein ה eindringt z. B. קדחום, חורום, חרפום, חרפום, חרפום. Dasselbe ה erscheint auch ziemlich häufig im St. constr. wie באדניה | דלחור | אלסס, בענה | אלסס, באדניה | דלחור.

1) „No. 14—18 sind in Realthe des Hrn. Major F. M. Hunter, Residenten in Aden“.

2) Vgl. über dieselbe den Anhang zum J. H. Mordtmann.

מָנֶס | אֶלְאֶלְתָּה | הוֹשֶׁן, צוֹחֶסְתָּ etc., nicht minder vor dem Suffix der 3. Person sing. und plur. z. B. וְשֶׁבֶחָם | וְנִלְכָּחָם | שִׁינָהם, בִּדְרָחָם | יִשְׁוִיחָם etc. Ebenso treffen wir vor der Endung des äussern Plurals ein ה, seltener in der Mitte des Wortes wie חֲמֻרָהּ und חֲמֻרֵי. Dagegen findet es sich vor dem demonstrativen ׀ nirgends, es sei denn zur Bezeichnung des Duals, in welchem Falle ׀ respective ׀׀ sowohl im Sabäischen als Minäischen gebraucht werden. Auch vor Verbalaffixen kommt das ה meines Wissens im letztern Dialekt nicht vor.

Im Dialekt der hadramantischen Inschrift erscheint das ה aber nie vor einem Nominalsuffix, dagegen wohl vor einem Verbalaffix in einem einzigen Beispiel | הַסְּ | כִּתְאֵהּ Os. 29, 4, vor dem demonstrativen ׀ aber durchweg, so Wrede Z. 2: עֲבֹדְתָן, בַּחֲדָן; Z. 3: עֲבֹדְתָן; Z. 4: צִיִּתָן, גִּנְאָתָן, הִלִּסְתָן; Z. 5: שִׁנִּיתָן; Os. 29 Z. 1: = BM. 6: רִחֲבֹדְתָן; Z. 6: דִּגְרִיתָן.

Wie durchgreifend diese sprachliche Erscheinung gewesen sein muss, ersehen wir daraus, dass die Inschrift des hadramantischen Königs minäischer Herkunft in Ma'in in dem einzigen in derselben vorkommenden Worte im Stat. demopr. das ה aufweist, nämlich מַחְסִידָן für מַחְסִידָן¹⁾. Daran knüpft sich noch die Beobachtung, dass das gewöhnliche, sonst sehr häufige Demonstrativum ׀ fem. ׀׀ in diesen Inschriften auffallender Weise nicht ein einziges Mal vorkommt²⁾.

Alle diese Denkmäler zeichnen sich durch eine Depravation der Laute aus, die in dem einen mehr, in dem andern weniger auf den consonantischen Bestand der Sprache eine schädliche Wirkung übte. Namentlich sind es die fein anancierten Zischlaute, welche dieser Depravation verfallen sind, so dass fast bis zu einem gewissen Grade eine gesetzmässige Verschiebung stattgefunden hat.

1) Zunächst ist zu notiren, dass für ein anlautendes ה fem. öfters — aber durchaus nicht regelmässig — ein aspirirtes ה eintritt, so: קֶצֶתָהּ für קֶצֶתָהּ (Os. 29, 2 = BM. 6), גִּנְאָתָהּ | אֶחָהּ für גִּנְאָתָהּ | אֶחָהּ (N. H. Zeile 2).

2) Anstatt ׀ wird in der Inschrift von 'Obne, wo allein *radicales* sicher nachgewiesen werden kann, ׀ geschrieben: אֶבִּישָׁהּ für אֶבִּישָׁהּ.

1) Zu beachten ist auch der Dual מַחְסִידָן 'Obne Z. 4, der im minäischen und sab. Dialekte מַחְסִידָן beziehungsweise מַחְסִידָן, in der Langer'schen Inschr. מַחְסִידָן lauten müsste.

2) ׀ Os. 29, 2 ist Relativproconomen; der einzige Fall, wo ein Demonstrativ vorkommt, ist N. H. Z. 2, גִּנְאָתָהּ | אֶחָהּ „diese Mauer“. Es lautet aber nicht אֶחָהּ sondern אֶחָהּ, das wahrscheinlich mit אֶחָהּ **EχT:** zusammenhängt und vielleicht סִיחָ (assy. šitu) zu lesen ist. Das darauffolgende determinirte Substantivum wird ohne ׀ geschrieben.

Lesung zweier Buchstaben nicht ganz sicher. Das erste Wort kommt nur noch in der Inschrift von 'Ohne Z. 5 vor:

ראבוי | בני | רבבם | אר | שקרם | בני | לכן | שנס

Praetorius ZDMG. XXVI, 422 übersetzt die Stelle: „und ich führte aus mit der Förderung der Götter die Mauer aus Stein.“ Mir aber ist kein Zweifel, dass der Schluss unserer Inschrift, wie die angeführte Stelle des Denksteins von 'Ohne dem Sinne nach nicht zu trennen sind von den in den Bauinschriften häufig wiederkehrenden Phrasen:

שקר | ארם | ער | שקר häufig in den Inschr. von Ma'in.

שקר | ארם | בנין | ער | שקר Hal. 415.

שקר | ארם | קרסן | ער | שקר Hal. 192, a.

שקר | ארם | ער | חסר | בני | דחצאר Hal. 255, a.

שקר | ארם | ער | חסר | בני | שקר Fr. LV.

שקר | ארם | ער | חסר | בני | שקר Fr. LVI.

שקר | ארם | ער | חסר | בני | שקר OM. 31, a.

Verbal ausgedrückt lautet diese Formel:

שקר | ארם | ער | חסר OM. 20, a Langer 1, z und öfters

שקר | ארם | ער | חסר OM. 14, z und dgl. mehr.

Aus dieser Zusammenstellung geht hervor,

1) dass שקר, ארם, בני Synonymie sind und neben ברא, בני den Beginn des Baues, die Grundlegung bezeichnen, wobei nochmals daran erinnert werden möge, dass שקר und בני nur in sabbäischen, ארם nur in minäischen Inschriften vorkommt.

2) dass שקר, ארם und חסר Ausdrücke für die Vollendung des Baues sind ¹⁾.

3) Dass בני in unserer Inschr. wie in der von 'Ohne nichts anderes als בני + כן = מֵבָּא, wo aber das מֵבָּא nur ein verstärkender Zusatz ist, wie das arab. sogenannte قِيمًا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ in مَا الرائد (Korān 3, 159), (71, 25) ²⁾ und im Hebräischen בני אצל

1) Neben der in den Sab. Denk. Seite 90 gegebenen Etymologie von חסר möchte ich noch auf die Möglichkeit hinweisen, dass es = تفریع „Vollendung“ (zum Lautwechsel vgl. مغرب neben مغرب „Westen“).

2) Weitere Beispiele sind: جَعَلَ مَا لَيْسَ Jāqūt I, 356, m lašā al Mantāq Cod. Kremer Seite 91 Vers des Aggag: جَعَلَ مَا مَتَمَّلَ Jāqūt I, 341, 18;

(Ps. 11, 2) $\text{בְּמַדְּרֵי שָׁמַיִם}$ (Hiob 9, 26) $\text{לְמַדְרֵי שָׁמַיִם}$ (Hiob 27, 14) אֶבֶן Exod. 15, 2. Die Thatssache ist höchst merkwürdig, aber, wie wir schon oben gesehen, durchaus nicht vereinzelt. Die Form בְּמַ = בְּמָ auf der Brenzetafel Osianders ist schon erwähnt worden, auch בְּמַ = בְּמָ Hal. 466, 2 ist schon oben zu Nr. 1 besprochen worden.

Da jedoch alle diese Formen mit Ausnahme der letzten in hadramautischen Inschriften minäischen Dialekts sich finden, die letztere in einer Inschrift von Ma'in, so könnte man geneigt sein, dieses als eine Eigentümlichkeit des minäischen Dialekts anzusehen, und es wäre nun höchst auffällig, dass unsere Inschrift, die mehrfache Merkmale des sabäischen Dialekts aufweist, so das Wort מִדְרֵם und manches andere, wovon noch weiter unten die Rede sein wird, daneben diese Form hätte, wenn man nicht auch noch in einer andern sicher sabäischen Inschrift eine ähnliche Form finden würde. Ich erkenne jetzt גִּימָ in OM. 31, 2—3: $[\text{מִדְרֵם}] \dots \text{דְּרֵם} | \text{גִּימָ}$

und sie führen fort herzustellen die Rundsäulen bis auf ihre Vollendung*, d. h. sie stellten sie her, ohne sie jedoch ganz zu vollenden. Erst in der folgenden Zeile heisst es „und sie stellten es her vom Fundament bis zur Spitze.“ Hieraus ersehen wir also, dass die Ansetzung dieses מָ so wie dem Hebräischen und Nordarabischen, so auch allen uns bekannten süd-arabischen Dialekten eigen ist.

4) Wie $\text{בְּמַ} = \text{בְּן}$, „von“ ist, so ist auch אֶר zweifellos gleich אֶר , „bis“. Für den Wechsel der Kehllaute ist das schon angeführte קֶצֶרֶת für קֶצֶרֶת zu vergleichen.

Wenden wir das Gesagte auf die Inschrift von 'Obue an, so ergibt sich mit Gewissheit, dass רִבְבֵם nur ein synonymes Wort von מִדְרֵם und אֶרֶם sein kann. Die Stelle ist also zu übersetzen: „und er stellte her von dem רִבְבֵם bis zu der Spitze von dem, was dem בְּנֵם gehört“¹⁾.

Ich zweifle auch nicht, dass Naq̄h-al-Hagr Z. 2 $|\text{נֶאֱרַף} | \text{אֶרֶם}$

$\text{حَرِثٌ مَوْلَايَا} \text{قَبِلَ مَا الْيَوْمِ}$ Harīth Mu'allāya Vers 24: $\text{غَيْرَ مَا مَوْتِي}$ Vers des Raba bei Ouhari a. v. أَبْنِ .

1) Für وَأَبْنِ ist wahrscheinlich وَأَبْنِ zu lesen, oder وَأَبْنِ gehört zu dem Vorhergehenden, das zum Theil zerstört ist. Erste Person Imperf kann aber وَأَبْنِ gewiss nicht sein, weil die Weihenden in den Inschriften immer in dritter Person sprechen. Der Schluss ist $— \text{مِمَّا لِبْنِ شَمْسِ}$; بْنِ scheint n. pr. zu sein.

ל | בעדנס | י
 יד | נאב | ב
 ; | מלך | חציר
 ח | בכבר | ח | צ
 ר | ח | ח

die Mordtmann ZDMG. XXXI, 79 hergestellt hat, und bei dem Umstande, dass der Abklatsch beide Lesarten in gleicher Weise zulässt, eher ידנאב lesen zu müssen. Ein hadramautischer König ידנאב ist uns übrigens sonst nicht bekannt, wohl aber wird der König ידנאב nicht nur durch die angeführte Inschrift, sondern auch durch das von Mordtmann a. a. O. aus Ibn Haldūn beigebrachte ידנאב ausdrücklich bezeugt.

Z. 5. | ח | ציר | ת | מ | לך | . Man könnte auch מ | כרב | ergänzen, nach der angeführten Inschrift Hal. 423 ist jedoch die Lesung מ | לך vorzuziehen; es ist sogar wahrscheinlich, dass unser ידנאב | בין mit jenem identisch ist.

Ueber den Namen ידנאב vgl. Sab. Denkm. 8, 16.

Der Name ידנאב | בין, sowie auch die Namen ידנאב und ידנאב (ידנאב) der Liste Ibn Haldūns, neben der Thatsache, dass unsere Inschrift mehrere Merkmale des sab. Dialects aufweist, berechtigen uns zur Annahme, dass eine sabäische Dynastie in Hadramaut geherrscht hat.

Dagegen wissen wir aus Hal. 193, dass zeitweilig ein minischer Prinz auf dem Throne von Hadramaut sass. Die Inschrift lautet:

... כרב | מלך | חציר | סקי | עתה | דקנצ | מחסוק |
 חרף | מחסר | בוי | ענס | שחרס | עלן | בן | צדקאל | מלך | ח | ציר | ת |
 בעתה | שר

ק | יב | ורם | יב | נכירחם | ... יב | א | חס | אניד | יח | מלך |
 ענס | יב | שנס | ענס | יב | אלסס | בארן | עתה | דק | נצס

... karib, König von Hadramaut, weihte dem 'Attār von Qabid diesen Thurm Harf, den Thurm, den gebaut hatte sein Oheim Šahār = 'Alān, Sohn des Šahq'il, König von Hadramaut. Bei 'Attār Šarqān (den aufgehenden) und 'Attār von Q. und Wadda und Nakrah ... und seinem Bruder 'Abjada Jata', König von Ma'in und seinem Stamme Ma'in und bei Hsuna'. Bei der Macht des 'Attār von Q. (*).

1) Ueber die Form מחסוק ist schon oben gesprochen worden. Die Lesung חציר | für מ | יצר, wie die Ergänzung שרקן | בעתה für ק ... wird man nicht für sehr gewagt halten.

Wie wir also sehen, war ein Bruder des Königs von Ma'in als Nachfolger seines Oheims auf den Thron von Hadramaut gelangt. Die engen Beziehungen der beiden Reiche sind hieraus wie auch aus der Thatsache zu erkennen, dass die Inschrift von Sabwat im minäischen Dialect abgefasst ist. Die nachbarlichen Verhältnisse, wie die Handelsverbindungen zwischen Hadramaut und Ma'in mögen die Beziehungen gefördert und zu ihrer Kräftigung viel beigetragen haben.

Es ist daher höchst wichtig, durch unsere und die angeführten Fragmente zu erfahren, dass die Sabäer ihre Nachbarn, die Minaer, durchaus nicht im ruhigen und ausschliesslichen Besitze von Hadramaut gelassen haben, dass sie vielmehr auch ihrerseits dort durch Einsetzung einer sabäischen Dynastie eine dominirende Stellung zu erlangen suchten. Dabei ist es interessant, dass mit der Dynastie auch die Sprache wechselte.

Wenn die Lesung 𐩦𐩣𐩢𐩪 gesichert wäre, so hätten wir einen merkwürdigen Fall, dass in einer sabäischen Inschrift das minäische Suffix vorkommt, was durchaus bei dem Wechsel der Dynastien und der Dialecte nicht verwundern darf.

No. 15 (Tafel III).

(A den 2.) vier Buchstaben

𐩦
𐩣𐩢𐩪

No. 16 (Tafel II).

(A den 3.)

„Diese und die folgende Inschrift sollen aus der Nähe von Šan'a gebracht worden sein.“

Diese Inschrift bildet den mittleren Theil der von Prideaux in sabäischen Lettern publicirten aus drei Theilen bestehenden grossen Inschrift (Prid. XIV, a. b. c), von der aber bis jetzt kein Facsimile bekannt geworden ist. In den „Sabäischen Denkmälern“ Seite 108 ist die Vermuthung ausgesprochen worden, dass alle Bustrophedon-Inschriften sabäischer Provenienz (und dazu gehört unsere Inschrift, wie a. a. O. Anm. 1 ausdrücklich hervorgehoben wird) zu den ältesten Denkmälern zu zählen und in dem ältesten Schrifttypus abgefasst seien. Diese Annahme ist, soweit sie Prid. XIV betrifft, durch den von Langer vorgelegten Abklatsch vollkommen bestätigt worden. Da Prid. XIV bisher noch nicht erklärt und übersetzt worden ist, so will ich diese überaus schwierige, weil fragmentirte Inschrift, so weit es eben möglich, zu commentiren versuchen. Sie lautet:

1	← = ז	זבצט ודחר יתצ	אמר ותר בן סמחלי י
2		כלו יקסטו ודר	מא רב ומחזב [י] קעיש ורת
3	← = אן	דר מריב בשר ת	ירם רוחבחר בן קהלן
4		עב ורס סא אבס	י רמאעתי מורה סמרחו
5	← = ריערון	בעלי רן מחרמ	חרן ול יסתעלבו ארסב

1		סבא מסחנן בכליתה
2	→ =	אחי תפחו יחטו ל
3		כל תור ובער יה
4	→ =	נתלאא תושראו ל
5		ס וועתן צייתטפ

Erklärung.

Nach einer genauen Prüfung des Langer'schen Abklatsches und der Prédiaux'schen Copie ergibt sich mir, dass thatsächlich, wie schon Prédiaux angenommen hat, diese drei Fragmente zusammengehören. Entscheidend ist hierfür der Umstand, dass die Hälften des ז von יתצמאר und des ס von סבא in der ersten, ferner des ח von יהרתון in der zweiten Zeile sich auf dem Abklatsche befinden. Auch sonst stimmt der Anschluss der Fragmente sehr gut. Man vergleiche | יתצמאר | וסבא (Z. 3) und יתצמאר | וסבא (Z. 4).

Die Inschrift ist aber sowohl rechts als links abgebrochen. Eine zusammenhängende Uebersetzung ist daher ganz unmöglich. Ich muss mich nur auf die Erklärung einiger Phrasen beschränken. Doch möchte ich früher noch einige Worte über den sabäischen Fürsten, der in dieser Inschrift vorkommt, sagen.

Es ist wohl kein Zweifel, dass | יתצמאר | ותר | בן | סמחלי | י Fürst (Mukrah) von Saba' war ¹⁾, obwohl er auf unserm Denkmal keinen Titel führt und Z. 4 sogar nur יתצמאר ohne jedes Epitheton genannt wird. Zu den in den „Bürgen“ angeführten Stellen ist noch Os. 30 = BM. 29 die Altarinschrift, welche hinstrophisch ist und nach dem Schrifttypus zu schliessen, auch der Mukrahperiode angehört, hinzuzufügen, wo עבד | סמחלי | „der Diener des Samah'al“ vorkommt.

Ferner ist Hal. 333 zu vergleichen:

ז . . . דס | בן | בהלם | מלא | מחסוך | ס . . . סמחלי | יום | ז
 . . . d, Sohn des Baldu, füllte aus (bekleidete) den Thurm S . . .
 [durch] die Gnade des Samah'al, am Tage, da . . .

1) Vgl. meine Bürgen II S. 31 D, 3 und S. 52 F, 4.

Endlich ist noch Hal. 596 anzuführen:

אב | נאמר | בן | אב
 אב | דברך | מ
 ד | סהחלי | ו
 תאמר | בני | בת
 דו | מרדעם | בנא
 דגדן | מניחם | ליתא
 אב | באלמקא | וב | דת

‘Amm’amar, Sohn des ‘Ab’amar dū Jabrin, der Freund (מוֹד) des Samah’ali und Jata’amar, baute seine Burg Mirda’m, an der Ringmauer der Stadt Manijat dem Jata’amar. Bei Almaqah und Dāt[=Himjan].*

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Samah’ali der Vater des Jata’amar war und dass ‘Amm’amar, der Vasall beider, diese Burg dem Jata’amar (d. h. ihm zu Ehren oder unter seinem Schutz) erbaute; Samah’ali mag wahrscheinlich schon tot gewesen sein. Diese beiden Könige, Vater und Sohn, sind mit dem יתאמר und סהחלי unserer Inschrift, nicht minder der Samah’ali der früher angeführten Denkmäler mit dem unserigen identisch. Dieser Umstand ist bei der Bestimmung der zeitlichen Reihenfolge der Inschriften wohl zu beachten. Nun gehe ich an die Erklärung der einzelnen Phrasen.

Z. 1. יתאמר | יתאמר | יבצע. Die Wurzel בצע kommt vielleicht vor Hal. 449, 2—3:

יום | חסד | יסנבט | בבצע | מלך | טעם

ferner Hal. 453, 2—3:

וציר | מ[צ]הם . . . [בב]צתם

An allen diesen Stellen würde die Bedeutung „erklären, befehlen“ die arab. *يضع* hat, wohl passen¹⁾.

Zu diesem Worte sind folgende Stellen anzuführen:

Hal. 51, 13—14: | יקד | וזחר | דחר | להטי | ידעאל | בין |
 „wegen der Ehre (hebr. יָקָד, syr. ܝܩܕ) und Gnade, die ihnen erwiesen hat Jada’il Bajjin“.

Hal. 147, 8: | חנן | כחר | בקדטי | דת | תחיתן

1) Dagegen scheint Reh. 6, 11 בצע = يضع zu sein. Vgl. Sab. Denkmäler S. 38 Anm. 2.

2) Vgl. noch Hal. 484, 10 | יקד | מחר |; wofür wahrscheinlich | וקד | zu lesen ist, und dasselbst Z. 12 דחר.

erwies vor dieser Widmung*. Zu חור = ^{حور} *respondit, ammisit, concessit** vgl. Praetorius Beiträge 3 S. 24.

Fr. 40, 2 steht וטחיתם | בטחיתם „mit Geschenken und Gnaden-
erweisungen“; טחיתם | טחיתם Hal. 333 ist schon oben angeführt
worden¹⁾.

Ueber טחיתם „Schützlinge“ ist das Nöthige Sab. Denkm. S. 19
beigebracht worden.

Die erste Zeile ist also zu übersetzen:

„und es befahl und schenkte Jata'amar Watâr,
Sohn des Samah'ali und die Sabäer den Schützlingen
in ihrer Gesamtheit“ (בְּכָלֵיהֶם).

Z. 2. וטחי. Die Wurzel ist gewiss טחי, welches allerdings
im Arabischen nicht vorkommt, wohl aber im Aeth. ḥṭp. hebr.
טח, syr. ^{ṭaḥ} *ṭaḥ*, assyr. ṣatû „trinken“. Vielleicht kommt derselbe
Stamm auch vor Hal. 253, 2: | בטח | טח „trank von dem Wasser“,
טח für טחי mit Verschleifung des j, wie רא für רא etc.; ferner
Hal. 412, 2: | טחי | יטח | יטח „und es mögen strömen“ (سحابة
fluxus aquae) Wasser, dass sie trinken*.

Beide Inschriften, in denen diese Stellen vorkommen, sind
jedoch sehr schadhafte und wenig verständlich. Jedenfalls scheint
aber טחי = hebr. טחיתם vielleicht in der Bedeutung „Libation“
sicher zu sein.

Das folgende טחי kommt hier zum ersten Male vor. Das
arab. ^{ṭaḥ} *ṭaḥ*, welches „die Reinigung für die Pilgerceremonie in
Mekka“ oder nach einer Ueberlieferung des Ibn 'Abbas „Opfer-
ceremonie und Opferplätze“ bedeutet, darf zur Erklärung wohl
herangezogen werden.

טחי. Ueber טחי ist schon zu Nr. 1 gesprochen worden.
Hier ist nur hinzuzufügen, dass es an mehreren Stellen und auch
hier „Priester“, namentlich des Waddi oder irgend eine andere
religiöse Würde zu bedeuten scheint, so Hal. 169: | צוק | אגס
| בטח | צוק | טחי | וס | 202: | טחי | וס | 202: | בטח | וס
| וס | 20 und 33: | וס | וס | 490: | וס | וס. Vgl. noch 374, 2
= 401.

אגס. Von der Wurzel טחי kommen ausser in unserer In-
schrift hier, Zeile 4 und 5, noch vor Hal. 478, 4—5:

כל | מבני | מהסדן | רבבן | וטחיתן | רח | בנין |

„den ganzen Bau des Thurmes R. und die des Baues“

1) Das Wort kommt noch mehrfach vor, aber wie es scheint zum Theil
in anderer Bedeutung. Vgl. die Stellen bei Mordtmann, ZDMG. XXXIII. 490.

= אֲדִירָן oder בנין. Neben dem folgenden ושקין scheint אֲדִירָן auch irgend welche Localitäten zu bezeichnen. Man darf daher diese Zeile übersetzen:

„Und Libation und Opfer, welche darbringen die שִׁוְיָן und ihre Söhne an den אֲדִירָן und den Tränken“.

Z. 3. Deutlich ist: מָרִיב | בָּשָׂר | חֵירָם, „bis nach Marjab das Fleisch eines Stieres“. Dagegen wage ich das folgende: בֶּן | קִרְיָן | קִרְיָן nicht zu übersetzen.

Der Schluss der Zeile: כָּל | חֹר | וּבֶטֶר | יָה. heisst: „jedes Rind und Kameel, welches...“. Die Substantiva sind ohne Mimation wegen des nachfolgenden Verbums.

Z. 4. אֲלֵאֱלֹהִים | וְאִישׁוֹת | „und die Priester der Götter“.

Ueber die רִשִׁי sind ZDMG. XXIX, S. 603 einige Bemerkungen gemacht worden, die ich hier ergänzen werde.

Es ist seltsam, dass Fr. 56: חֲבַכְרִיב | רִשִׁי | חֵת | עֲצִירָן, „Tobba'karib, der Priester der Dät Ghadrän“ (Sonnengottheit) einen Bau dem Almaqah widmet. In gleicher Weise weihet Hal. 144, 2 (Haram) „Aus b. Ausil vom Geschlechte Raiman, der Priester des Il und 'Aitar“ (רִשִׁי | אֵל | יַעֲתָר) einen Denkstein der Gottheit אֲבִשְׁשָׁן (אֲבִשְׁשָׁן).

Hal. 237, 2: בְּחָלָן | רִשִׁי | חֲבַכְרִיב | אֵל | יַעֲתָר | אֵל | „sind die beiden רִשִׁי von Kahlán auffällig. Wir wissen, dass Kahlán nach der arabischen Ueberlieferung ein Sohn des Saba' gewesen sein soll; auch einen Ort „Kahlán“ kennen die arab. Geographen. Dass aber einem alten König oder Stammeshäuptling göttliche Ehre erwiesen und Tempel errichtet worden wären, ist jetzt, nachdem man den Gottkönig Ta'lab und den apotheosirten Urahn Hamdan hat fallen lassen müssen, wenig wahrscheinlich, obgleich man Hal. 511, 2—3:

יַעֲתָר | חֵת | אֵל | יַעֲתָר | וְחֵלָן | נָבַט . . .

יַעֲתָר | חֵת | אֵל | יַעֲתָר | וְחֵלָן | נָבַט

den Kahlán in Gesellschaft der Götter findet.

Ich vermute, dass חֲבַכְרִיב Name eines Stammes oder Ortes sei und רִשִׁי „die Priester des Stammes oder Ortes Kahlán“ d. h. der Götter desselben bedeute. Die Priester aber wurden nicht immer nach den Göttern, wie in den angeführten Stellen, sondern auch nach den Tempeln benannt, wie z. B. Langer II, 1: אֲרִישִׁי | חֵת „die Priester des (Tempels) 'Alm“ und חֲבַכְרִיב | חֵת Mord. 2, 4 (ZDMG. XXXIII, 488).

1) Vgl. dagegen Citiensis 28 (Corpus Inscript. semit. No. 10, wo der Priester des רִשִׁי eine Weihung darbringt „seinem Herrn, dem Reliefes“.

2) Vgl. zur Ergänzung daselbst Z. 5. und 7. Ferner Hal. 175, 2: רִשִׁי | חֵת und 210, 1: רִשִׁי | חֵת.

Was den Plural אֲרִשׁוֹת betrifft, so ist derselbe a. u. O. als eine Form אֲרִשְׁלָה angesehen worden. Das ist mir auch jetzt wahrscheinlich, aber nicht ganz sicher. Die Form אֲרִשְׁלָה liegt noch vor in אֲרִשְׁתָּם (Hal. 152, 15) „Jahre“ = אֲרִשְׁתָּ plur. von חֲרַשׁ = חֲרִיף (Hal. 51, 15—16. 361, 1—2; אֲרִשְׁתָּ 344, 11—13) = אֲרִשְׁתָּ, wenn es ein Plur. von אֲרִיב ist. Die Bedeutung dieses Plurals ist jedoch dunkel. Ein Plur. אֲרִשְׁלָה ist auch in אֲרִשְׁתָּ zu erkennen von einem Sing. אֲרִיב = אֲרִיב (vgl. Mordtmann und Müller, Sab. Denkm. S. 51). Demnach ist man also wohl berechtigt anzunehmen, dass אֲרִשׁוֹת = אֲרִשְׁוֹת sei.

Da wir aber oben zu No. 7 Z. 2 gesehen haben, dass die arab. Pluralform فُعُول im Sabäischen durch אֲרִשְׁלָה repräsentirt ist, da ferner der Plur. von אֲרִיב Hal. 4, 1 אֲרִיבוֹ¹⁾ und Hal. 152, 4 אֲרִיבוֹ²⁾ lautet, so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass אֲרִשׁוֹת eine Form אֲרִשְׁוֹת oder אֲרִשְׁלָה sei.

Diese Annahme erhält aber sogar einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, wenn man Hal. 237, 9 בִּלְאִלְתָּן³⁾ vergleicht, wofür ohne Zweifel mit Mordtmann אֲרִיבוֹת oder אֲרִיבוֹת (= aršūwat oder rukūwat) zu lesen ist, vgl. 577, 1—2. Eine ähnliche Form ist אֲרִיבוֹת Hal. 462, 4 (= אֲרִיבוֹת wie bei Hamdani Idl. X. S. 20 u. 6. אֲרִיבוֹת) neben אֲרִיבוֹת (אֲרִיבוֹת). Allerdings kommt neben dieser vollen Schreibung auch die Form אֲרִיבוֹת mit Abwerfung des א vor: אֲרִיבוֹת (= אֲרִיבוֹת oder אֲרִיבוֹת plur.) Hal. 51, 1; אֲרִיבוֹת (אֲרִיבוֹת oder אֲרִיבוֹת) Hal. 249, 2. 187, 2. 192, 2. 462. 535. אֲרִיבוֹת (אֲרִיבוֹת oder אֲרִיבוֹת) Hal. 49, 1. 571, 1. אֲרִיבוֹת (אֲרִיבוֹת oder אֲרִיבוֹת) Hal. 49, 1.

חֲרַשׁ kann ich nicht erklären. Es ist doch wohl kaum zu trennen von חֲרַשׁ in der folgenden Zeile. Zu חֲרַשׁ vgl. חֲרַשׁ bei Mordtmann, ZDMG. XXXIII, 488.

1) Vielleicht ist es jedoch verzeichnet für אֲרִיבוֹת.

Der Schluss der Zeile ist zu ergänzen | כן | אס | דרר | בעלי |
 = *מן אינר עדה מן על*. Ueber אס = *אני* vergl. Moritzmann
 und Müller, *Sab. Denkm.* S. 37. Eine ähnliche Phrase folgt
 Z. 5. *לידדון | בעלי | דן | נחמדין | דרר*, vielleicht:
 „der sich entfernen wird von diesem Heiligthum
 H. r. n.“

Das Verbum דרר scheint synonym mit נדר in den Schluss-
 formeln der nabäischen Inschriften.

Dazu passt sehr gut *אריב | יסעבדו | יסעבדו* „er soll ihn be-
 strafen“ (עזב X) vier . . . , eine ähnliche Phrase wie OM. 21, 1.
 Die Schlussworte scheinen sehr verstümmelt, ich wage daher keine
 Erklärung.

Nr. 17 (Tafel II).

Aden 4.

„Dreizelliges Bruchstück, rechts und unten unbeschädigt“. Relief.

איסלת דב

ני | דרר | בני

דרר | ביתד

Erklärung.

Wir haben hier wieder wie *Sab. Denkmäler* 66 eine In-
 schrift vor uns, welche schon auf diesem oder einem ähnlichen
 Steine vor tausend Jahren der südarabische Archäologe Hamdani
 gelesen hat. Er berichtet hierüber im *Iklil* an mehreren Stellen,
 die von mir in den „Südarabischen Stud.“ mitgetheilt worden sind.
 Da diese Inschrift dem Hamdani in besserem Zustand vorlag als uns,
 so können wir aus seinen Transcriptionen unsern Abklatsch mehrfach
 ergänzen. Es müssen aber mehrere Inschriften von demselben
 Weihenden dem Hamdani bekannt gewesen sein, da der Name des
 Weihenden bei ihm mehrfach wiederkehrt. Hamdani giebt auch
 ausdrücklich als den Fundort dieser Inschrift *Nari* an, was mit
 der Angabe Langers „aus der Nähe von Šan'a gebracht“ wohl im
 Einklang steht.

Ich setze der Vergleichung halber die auf unsere Inschrift be-
 zugehenden Stellen aus dem *Iklil* hierher:

Iklil VIII. Buch 8. 27 (Südarab. Stud. 23): *وَيُحْمَدُ*

(*مسند لعنه*) *أَحْرَبْنَا عَلَيْهِمْ وَفِيهِمْ أَيْنَا يَتَعَ بَيْنَ عَمْدَانِ الْكَبِيرِ*

وَسَكَنَهُ رَقِشَانُ وَنَوَّوْا بَنُو عَمْدَانِ لَهُمْ أَمْلَكُهُ فَلَيْمًا كُنْ

Iktl X. Buch S. 6 (Südarab. Stud. 25): **وَفِي مَسْنَدِ بَنِي عَمْرِو**

أَوْسَلَهُ رَقْشَانُ وَبَنُو بَنُو عَمْدَانِ حَتَّى عَمَّرَ بَطْلَحَ وَيَارَمَ شَعْبَيْنِ شَعْبِي
شَعْبَيْنِ دَحَاشِدَمَ وَيَلَسَهَمَ ثَلَاثَ رِيَمَ

Iktl VIII. Buch S. 75 (Südarab. Stud. 31): **وَمِثَالُ ذَلِكَ فِي أَوَّلِ**

مَسْنَدِ نَاعِطَ عَمَلَهُ صَوْرَتُهُ¹⁾ . . . عَمَلَهُ تَفْسِيرُهُ أَوْسَلَهُ رَقْشَانُ
وَبَنُو فِي عَمِّ بَطْلَحَ وَيَارَمَ

Aus der Vergleichung dieser drei Stellen mit unserer Inschrift ergibt sich, dass der Weißende **أَوْسَلَهُ رَقْشَانُ** hiess. An erster Stelle ist so für **أَوْسَلَهُ رَقْشَانُ**, an dritter für **أَوْسَلَهُ رَقْشَانُ** zu lesen. Die von mir schon früher vorgeschlagene Lesung wird durch das **أَوْسَلَهُ** unserer Inschrift bestätigt; dagegen ersieht man aus letzterer, dass nicht **رَقْشَانُ**, sondern **رَقْشَانُ** zu lesen sei. Der Schluss der ersten Zeile lässt sich aus Hamdāni mit Sicherheit ergänzen, minder gut passt Hamdāni's Lesung am Ende der zweiten Zeile, wo jedenfalls **حَتَّى** beziehungsweise **بَنِي** für **بَنِي** verschrieben ist. Die ersten zwei Zeilen können folgendermassen hergestellt werden:

أَوْسَلَهُ | رَقْشَانُ | وَبَنُو | بَنِي |
نَا | دَحَاشِدَمَ | وَيَلَسَهَمَ |

Ich wage aber nicht am Ende der zweiten Zeile **نَا** zu ergänzen, weil auf **بَنِي** „er baute“ nie der Name des Gottes, dem geweiht wird, folgt. Auch spricht die dritte Zeile, welche wahrscheinlich: **بَنِي دَحَاشِدَمَ |** gelautet hat, gegen die Lesung Hamdāni's.

Wir können die Inschrift also übersetzen:

‘Ausalah Rafān und seine Söhne, die Söhne Hamdān bauten
 . . . das **بَنِي دَحَاشِدَمَ** ihrer Burg.

Im Einzelnen sei noch bemerkt, dass **أَوْسَلَهُ** inschriftlich hier zum ersten Male bezeugt ist. Die arab. Genealogen sagen, dass Hamdān, der Stammvater des grossen Stammes, ‘Ausalah hiess²⁾. Es ist nicht unmöglich, dass diese Behauptung, die übrigens von andern bestritten wird³⁾, auf Grund unserer Inschrift oder einer ähnlichen, wo **أَوْسَلَهُ** neben **عَمْدَانِ** vorkommt, aufgestellt wurde. Dass die

1) Vgl. die Abbildung in den Südarab. Stud. a. a. O.

2) Vgl. Ibn Doraid, *Kitaḥ al-Ghāṣiq* S. 250; Hamdāni Iktl X. Buch S. 3 u. A.

3) Vgl. Iktl a. a. O.

Ableitung Ibn Dordai's (von ܐܝܬܐ) falsch ist, brauche ich wohl kaum zu sagen. ܐܝܬܐ ist gleich ܐܬܐ + ܐܝܬܐ und ähnlich gebildet wie ܐܬܐ, ܐܬܐ, ܐܬܐ.

ܐܬܐ. Diese Wurzel kann inschriftlich nicht belegt werden. Wenn die Lesung Hamdanis sicher ist, so darf man sie von ܐܬܐ ableiten.

Zur Ergänzung ܐܬܐ vgl. oben zu Nr. 1 Zeile 3.

No. 18 Aden 5 (Tafel I).

„Dreizeiliges Fragment, rechts und links abgebrochen, lustraphedon“ Höhe M. 0,25; Breite 0,70; Höhe der Buchstaben 0,065.

ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ |
ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ |
ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ |

Erklärung.

Von diesem Fragmente erhielt ich schon vor längerer Zeit einen Abklatsch durch die Güte des Hrn. Majors W. F. Prideaux. Bei dem schadhafte Zustand der Inschrift ist es nicht möglich den Zusammenhang herzustellen. Sie scheint aber, wie Reh. Gr. Inschr. von Bombay und No. II ZDMG. XXIX, 600 einen Theil von einem Grenzstein gebildet zu haben. Dafür spricht auch der Umstand, dass hier wie in der letztgenannten Inschrift der Gott ܐܬܐ erwähnt wird. Die Stelle lautet dort:

ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ |
ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ |
ܐܬܐ | ܐܬܐ | ܐܬܐ |

Ich übersetze sie jetzt also: „Es mögen diese Götterbilder, Nasr der Oestliche und Nasr der Westliche in ihren Schutz nehmen¹⁾, diese 'Arakpflanzungen, welche sind zwischen etc.“

Auffallend ist der Stat. demonstr. ܐܬܐ, aber doch kaum von ܐܬܐ (Z. 3) zu trennen. Das Wort ܐܬܐ Z. 1 und 3 scheint mir n. loci zu sein (vgl. Jâqūt s. v. ܐܬܐ). Im Einzelnen ist folgendes zu bemerken:

Z. 1 ist wohl auch ܐܬܐ zu ergänzen.

1) Zu ܐܬܐ ist ܐܬܐ (Gr. Inschr. v. Bombay Z. 5) zu vergleichen. Die Wurzel ܐܬܐ scheint mir dem im Assyrischen gewöhnlichen mahārs „empfangen, entgegen nehmen“ zu entsprechen.

Z. 2 ist סָמָה nach einer Vermuthung Mordtmanns = arab. سمت; בצלִּיתָ scheint mir Präposition zu sein „in der Nähe“ oder „an der Seite“.

Z. 3 בְּדִרְסָן עֲסָנָן im Behältniss (hebr. דִּרְסָן, arab. دَفْنٍ) ‘Asanān’.

Die Inschrift ist also vorläufig zu übersetzen:

1. „Und es war die Grenze Gharāns von Nasrān Taḥār
2. an der Seite des Weges(?), welchen er in der Nähe von Gharān
3. . . . Nasr Tahār in dem Behältniss ‘Asanān’.

Nr. 19 (Tafel I).

„Aqīq. Stein aus einem Ringe, der unter dem Grabstein San’a 2 gefunden worden sein soll“.

Der mir vorliegende Siegelabdruck zeigt in der Mitte einen recht gut geschnittenen Löwen en relief und ringsherum die Buchstaben

כ ב ז
ה ר

Zwischen כ und ה ist noch ein Strich zu erkennen, der leicht zu ה ergänzt werden kann. Der Name darf also gelesen werden כִּרְבִּיעָה, der sonst schon belegt ist.

Nr. 20 (Tafel I).

„Durchbrochener Stein.“

Das Monogramm scheint mir חַיִּים gelesen werden zu müssen.

Nr. 21 (Tafel I).

„Aqīq. Auf rothem Grunde ein weisser Kopf“ mit der Legende

כ ב
ה ר

Nr. 22 (Tafel I).

„Gelbweisser Aqīq“ mit der Legende

כ ב
ה ר

Anhang.

Die Inschrift von Naqb el-Hagr¹⁾.

Von

Dr. J. H. Mordtmann.

Diese Inschrift gehört zu den am frühesten entdeckten himjarischen Denkmälern und ist — abgesehen von den älteren, jetzt veralteten, Entzifferungsversuchen Gessenius' und Rödiger's²⁾ — zuletzt von Prätorius³⁾ und v. Maltzan⁴⁾ behandelt worden. Freilich sind die neuesten Abschriften nicht überall die besten gewesen und die neuesten Erklärer haben, ausgenommen die zu Tage liegenden Correcturen, das Verständniss dieses Textes nicht sonderlich gefördert.

Die Inschrift liegt in vier Copien vor:

1) der von Crutenden, veröffentlicht von Rödiger in der deutschen Bearbeitung von Wellstedt's Reisen auf der Taf. zu Bd. II. sub. Nr. V. (vgl. Bd. II. 405)

2) der von Wellstedt: Geogr. Journal VII. S. 20. Rödiger-Wellstedt Bd. I. Taf.

3) der Münzingers, nach einer Durchzeichnung v. Maltzans bei Prätorius a. a. O.

4) der von Miles, bisher unveröffentlicht; nach ihr fertigte v. Maltzan seine Uebersetzung an.

Sie befindet sich nach Miles' Angabe „auf einer der höchsten Stellen der Schlossmauer [der Ruine von Naqb el-Hagr, und zwar nach Wellstedt innerhalb des Einganges] mit schuhlangen [acht Zoll langen W.] Buchstaben [in zwei horizontalen Linien auf der glatten Fläche der Bausteine*⁵⁾ W.] geschrieben“. In der Nähe sah Miles „mehrere zerstreut liegende, grosse Werksteine, auf welchen einzelne Wortfolgen oder ganze Wörterreihen, die sich auch in der

1) Die Inschrift No. 14 der Langer'schen Sammlung, die aus Hadramaut stammt, veranlaßte mich, die wenigen Denkmäler aus jenem Lande einer ernsten Prüfung zu unterziehen. Meine Untersuchung erstreckte sich auch auf die Inschrift von Naqb el-Hagr, welche bis jetzt zum Theil missverstanden wurde. Als ich meinem Freunde Hrn. Dr. Mordtmann Andeutungen über die Resultate machte, schickte mir derselbe den Commentar dieser Inschrift, den er vor längerer Zeit ausgearbeitet hatte, mit dem Wunsche zu, dass ich ihm hierin den Vorrang lassen möge. Ich thue es um so lieber, als sein Commentar in textkritischer Beziehung nichts zu wünschen übrig lässt und die Auffassung mit der ich mich im Grossen und Ganzen übereinstimmt. Meine abweichende Uebersetzung und die Begründung derselben gebe ich in der Schlussnote.

D. H. Müller.

2) Versuch über die himj. Schriftmonumente 34 f.; Wellstedt's Reisen II. 405 ff.

3) Prätorius, ZDMG XXVI. 434 ff.

4) Reise nach Südarabien 231.

5) Die weitere Beschreibung des Baues, namentlich der „Plattform“ bei Rödiger-Wellstedt I. 298 ff., ist mir unverständlich.

Hauptinschrift finden und genau von demselben Mass und derselben Form eingegraben waren, nur dass der letzte Buchstabe jedes Mal entweder ganz falsch war oder doch einen Sculpturfehler enthielt.* Miles schloss daraus, dass dies verunglückte Inschriftversuche seien, was gewiss nicht der Fall ist; vielmehr war die Burginschrift, ähnlich wie die Inschrift von den Stadtmauern von Baidhā Hal. 280 einige vierzigmal, die Inschrift des Almasahtenpels von Sirwāb Fr. IX = Hal. 50 sechsmal wörtlich wiederholt ist (vgl. ZDMG. XXX, 30), an verschiedenen Stellen der weitläufigen Mauern in gleichlautenden Doubletten eingefügt, und es ist bedauerlich, dass uns die Varianten der „falschen“ Buchstaben vorenthalten werden; sie würden für die Kritik des vollständigen Textes gewiss nicht unwichtig sein.

Die Anfangsworte werden nach Miles-Munzinger's Copien deutlich wie folgt, gelesen:

בבסל | בן | סנב | קהרם | סבני | גנא | טיסטא

„Jabsul b. Schaḡb hat hergestellt den Bau der Mauer von Maifa'at.“

סנב von derselben Wurzel wie der Name يَسْجِب der süd-arab. Sage (v. Kremer 55), ist schwerlich identisch mit dem centralarabischen الشَّجِب (Ibn Ḥabīb 44): das Fehlen der Mimation weist auf eine Form wie סנר = שִׁנַּר und andere. Die Wurzel בבסל kehrt in dem n. pr. בסל Hal. 243, 1 u. s. 342, 1, בסלס 187, 1 und in der Verbalform סבסלס 408, 2 wieder.

קהרם = أقدم steht ebenso zu Anfang der Inschrift von 'Ohne (Z. 1.); sonst findet sich in gleicher Bedeutung die V. Form (vgl. Os. XXX = BM. 29, Prid. I 2, III 2, Rel. X 1) von dem „Vollenden“ und „Herstellen“ eines Baues gebraucht: der Begriff des „Anfangens“ würde an allen diesen Stellen, wo von der Weiheing des [doch vorher vollendeten] Gegenstandes die Rede ist, schlecht passen.

בני Infinitivform von בָּנָה „bauen“, sehr häufig in den Halévy'schen Baninschriften; wird von Praetorius a. a. O. seltsamer Weise = מִן בְּנֵי mit Assimilation des בָּ gefasst, und mit den beiden folgenden Wörtern durch „unter den Söhnen der Umgegend von Maifa'at“ übersetzt.

גנא aber hängt weder mit arab. جَنَّة (v. Maltzan a. a. O. und in Wrode's Reise 347) noch mit dem assyrischen nagn „Umkreis“ (Praetorius Beitr. 3, 23) zusammen, sondern bezeichnet eine Mauer (eneinte Hal.), wie jetzt wohl allgemein angenommen sein dürfte; vgl. die Belege hierfür ZDMG. XXX, 29 f.

von בני . Das Vh. ברא scheint durchaus gleichbedeutend mit בני „bauen“, mit dem es gelegentlich wechselt, vgl. z. B. Hal. 3, 2: $\text{בדוטו | והשקרו | ברא}$, ebenso Hal. 10, 1 f. 686, 2 f., dagegen Hal. 43, 2: $\text{והשקרו | והיתרו | בני}$, vermuthlich um den Gleichklang mit dem unmittelbar vorausgehenden זביראן zu vermeiden.

Die soeben angeführten Stellen machen es wahrscheinlich, dass das folgende Wort zu בית א zu ergänzen ist, woneben בית wohl denkbar wäre. Der Plural $\text{אבית} = \text{أبيات}$ H. 365, 2. 484, 6—7. 520, 10 אבית Hal. 462, 2.

Das Schlusswort der Zeile kann verschieden gelesen und gedeutet werden, 1) נצל entweder n. pr. (Praetorinus) oder Verbum (v. Maltzan), 2) $\text{נול} = \text{جول}$, das aus andern Inschriften bekannte, aber noch nicht sicher erklärte Wort (Halévy Et. Sab. 210 *téménos*, geheiligt von Dillmann Anf. des Axuminitischen Reiches 215: جول „Brunnen“, häufig in hadhramautischen Ortsnamen¹⁾), 3) לצל Präposition = äth. ለረ , belegt durch Hal. 199, 2. Auch ist es nicht ausgeschlossen, dass vor dem zweifelhaften Worte nach den bei Wellstedt enthaltenen Spuren noch ein γ zu ergänzen ist.

Leider ist der Anfang der 2. Zeile nicht sicher genug überliefert und so dunkel, dass er auf das Vorhergehende kein Licht wirft. Aus dem Stillschweigen derjenigen, welche die Inschrift abgeschrieben haben, folgt, dass zu Anfang eine Lücke nicht vorhanden ist. Die drei Copien geben

Cruttenden: $\text{נעיס | אד | ב | נעיס}$

Wellstedt: $\text{ננאת | כח ? | ארטנ}$

Munzinger: $\text{ננאת | חן | אטרם | אד | טננעיס}$

Bei Wellstedt ist ein ganzes Wort — אטרם — ausgelassen. Ich übersetze nach Munzinger vorläufig rein hypothetisch:

„Die Erbauung der Häuser über] diesen Mauern, von Grund bis zur Spitze . . .“

Hierbei ist ארת als pron. dem. gefasst, freilich erwartet man dann ננאתוק im stat. demonstrativus²⁾; stände nicht חן durch Wellstedt fest, würde ich dafür eben חן vermuthen. Die folgenden Worte entsprechen dem so häufigen $\text{בן | אטרם | דר | שקרן}$ der Halévy'schen Bauinschriften aus Ma'in etc.: „von den Wurzeln (Fundamenten) bis zum Dache (?)“. אד steht so auch in der Inschrift von 'Ober Z. 5: שקרן | אד , was von dem ebenangeführten שקרן | דר

1) Vgl. v. Wrede in den Monatsber. d. Berl. Ges. f. Erdkunde NF. VIII (1881) S. 137.

2) So nennt ich vorläufig die Formen der Substantive, welche in Verbindung mit einem Demonstrativ und sonst ein γ oder חן anhängen.

der Häuser über diesen Mauern vom Grund bis zum Dach, und noch weiter und bis da wo die Söhne Šadaḥjādī gemauert haben¹⁾).

Ueber die geographische Bedeutung der Inschrift werde ich in anderem Zusammenhange handeln.

1) Ich übersetze diese Inschrift folgendermassen: „Jaboul b. Š hat begonnen den Bau der Ringmauer von M. und das Behauen von Steinen und Holz und das Ausschneiden des Fundaments der Burgen oberhalb dieser Mauer vom Grund bis zu dem נַנְדַּא und es plantirte und führte auf diese Ringmauer sein Sohn Šadijādī.“

Zur Begründung gebe ich einige Bemerkungen: קָהַם scheint mir „für sich anfangen“ wie אֲחַתֵּם „für sich graben“ zu bedeuten. אָבֵנִים | נְדִיפִים kann nicht heissen „die behauenen Steine“, sondern „das Behauen der Steine“.

סָחַם ist entweder = אִתְלַם (Praet.) oder אִתְלַם und bedeutet „ausschneiden“

nämlich das Fundament in dem steinigen Boden. Das Wort טַבַּר bezeichnet eben auch den Beginn des Baues, das Fundamentlegen, wie aus der Vergleichung von טַבַּר | אֲשֶׁרִים | בָּן mit יִהְיֶה קֶרֶן | בָּרָא sicher hervorgeht, womit übrigens die Grundbedeutung von בָּרָא (hebr. בָּרָא „schneiden“) wohl übereinstimmt. Für אָהַם ist möglicher Weise אָהַם zu lesen. Wir hätten hier die minäische Form für sah. דָּהַם (vgl. assyr. ḫāṣu). Anstatt

יָן ist vielleicht mit Wallstedt יָן = יָן in der Bedeutung von יָן (= יָן)

zu lesen. אֲשֶׁרִים halte ich für eine Verschreibung aus אֲשֶׁרִים = אֲשֶׁרִים (hebr. אֲשֶׁרִים), nur dass hier die Dissimilation des Zischlautes unterblieben ist. נַנְדַּא oder wie es sonst zu lesen ist, muss nicht das Dach bedeuten, sondern irgend einen andern Theil der Mauer oder der Burgen. Für דַּבָּא, dessen

Gleichstellung mit וְעָא schon aus graphischen Rücksichten (es müsste יִבְרָא

geschrieben werden) mir vorlicht scheint, lese ich וְדָא (= וְדָא plantiro), ein synonymes Verbum von וְדָא, das sich passend an טַבַּר | סָחַם anschliesst.

עָלִי ist = עָלִי „auführen“, das auch sonst in gleicher Bedeutung im Minäischen gelehrt ist. נַנְדַּא halte ich gleich נַנְדַּא mit der in diesem Dialekte nothwendigen Weglassung des demonstrativen n (vgl. נַנְדָּא und oben zu No. 14). חַקְדִּידַּת | בָּנָה ist = חַקְדִּידַּת | בָּנָה wie schon a. a. O. einander gesetzt wurde.

D. H. Müller.

Index I.

- Aden 321. 325.
 Aera auf Inschriften 370.
 Alhân, Stamm 332. 333.
 Almaqah, Gottheit 371.
 'Attar von Gausat 350.
 'Attar Saqân 376.
 'Attar in den Inschriften 376.
 Aus'alât Hamân 407.
 Bait al-Fuqîh 321.
 Bakîl n. l. 331.
 Bakîl, Stamm (verschieden von dem Hamânstamm Bakîl) 332.
 Bekri, verbessert 332.
 Bewässerungsgottheiten 371 ff.
 Bild mit Inschrift 391.
 Bonna Wâdi 321.
 Bronzetafeln 379.
 Bostrophen Inschriften 400. 406.
 Byblos, phönik. Inschr. von — 343 Note.
 Charib al Haza 322. 326.
 Dabir sab. Geschlecht 348 Note 2.
 Dâf 321. 322. 324. 325. 352.
 Datirte Inschriften 369 ff.
 Dialnet von Hadramaut 392 f.
 Djahrân 323 (Vgl. Gahrân).
 Dofa 324.
 Dôrân 321—323. 325. 326.
 Edûfa 324.
 'Elâ'zâ 351.
 Epigraphisches
 Abkürzungen 341 Note 2.
 Buchstaben an Relief 364. 377. 394.
 406. (Langer No. 6 11. 14. 17.)
 Ditigraphie 328 Note 2.
 Monogramme 326. 391. 409.
 Verschreibung von 𐤀 in 𐤁 336; von 𐤀 in 𐤁 348 Note; von 𐤁 in 𐤁 380; von 𐤁 in 𐤁 380.
 Eponymi 391.
 'Hâos 357.
 'Hâos 357.
 Gazu 321.
 Gausat (= QW Gahrân) 350.
 Genealogie, Quellen der — 360.
 Glosse, himjarische 378.
 Ghomrân, Schloss 379.
 Grabinschriften 374 ff.
 Grabstätte 376.
 Grammatisches
 Afalformen als Beinamen 326.
 Apposition 350 f. 348.
 Assimilation 381.
 Causativform der Verba primae u. und j. 338.
 Collectiva 329 Note.
 Defective Schreibung 353. 357.
 Demonstrativpron. 357. 393.
 Dual 329 f.
 Einzelschreiber 329 Note.
 Elision des 𐤀 327; des 𐤁 342 Note 2. 345 Note 1; des 𐤂 358. 391.
 Erste Person der Verbalform kommt in den Inschriften nicht vor 397.
 Imperfecta als Benennung von Localitäten 344 Note 4 389. 390.
 j Verschleifung des — 343 Note. 374. 375. 381. 403.
 Lautwechsel im Dialect von Hadramaut 393 ff.
 Mimation bei auf t auslautenden Personen und Ortsnamen 361; Wegfall der — 327. 338. 411.
 Nischabildung 334 ff.
 Relativpron. 𐤀 masc. 331. 346. (= 𐤀 fem.) 338; 𐤀 337.
 Plural, innerer 330 Note 1. 342. 369; bei der Nische 336; innerer der Form 𐤀 61 360 ff.; der Form 𐤀 61 411. 412. 405.
 Scriptio plena 333. 412.
 Status constr. 331.
 Status demonstr. im bebr. Dialect 393.
 Suffix der 3 pers. Fem. plur. 378.
 Zischlaute, Wechsel derselben 394.

Haßraumt, seine Beziehungen zu Sabä' und Ma'in 329 ff.
Hamdan 324, 409.
Hamscheli-Amir 321.
Hautha 321.
Hinjar 323, 325.
Hodäfa 324.
Hodaida 321.

Ja'man Ja'alb (?) 390.
Ja'man Juhar'im 390.
Jada'ab Bajin 329.
Jafaland 321.
Jahar, Wadi 321.
Jahran 323 (Vgl. Gahrän).
Jakarän 324 (Vgl. Jekar).
Jäht, Missverständniß des — 324.
Jäir Juhadiq 328, 390.
Jäir Juhar'im 368, 390.
Jäta'mmar Watar 401 f.
Jekar 322, 325, 365.
Jerusalem 321.

Kaltische Kaside 358.
Karibael Watar Juhar'im 390—91.
Kopf auf einem Siegelstein 409.
Königliste 390.
Kurfürsten, die acht — 336.

Labaj'ne Janaf 360, 390.
Läxm Naufus Juhadiq 351, 390.
Löwe auf einem Siegelstein 409.

Ma'ber 322—23, 373.
Madäb 322, 323, 326.
Moschos en-Nur 321; Grouss — in Sa'u'a 379.

Naqb al-Bagt 340, 410 ff.
Naql Isäb 322, 323.
Naqfat, Stadt 325.
Na'wä 384 Note 3.

Omdän Juhadiq 390.
Omdän Bajin 390.

Plattform 339, 412 Note.
Praetorius Fr. 325 Note.
Priester 403, 404.

Qa' Bakit 322 f.
Qa' Gahrän 322—23.

Rah'il b. Jacob 323.

Sajja (Höhle) 323.
Sa'u'a 321—325; verwechselt mit Zafar 380 Note 1; Moschos an — 379; die ursprüngliche Form von — 395 Note 3.

Samah'ali (Samhar'ali) 401 ff.
Seetzen 322, 324.
Siegelsteine 409.

Sahhar 'Alan 329.
Sammar Jur'il 368, 390.
Saudar Juhar'im 390.
Sarabbi Jakkif 360, 390.
Silam, Inschrift von — 392.

Talfun 337.
Thaf 323.
Thumna (des Philus) 336.
Thürme 339 ff.
Thürflügel 384.
Tasijän (verlesen für Hausijän) 334 Note 5.

Un-al Awamid phönik. Inschrift von — 389.

Wah'il Jahaz 387—90.
Wajab 353 ff.
Wasta und Wasita 322, 324, 325.
Wellstedt, Travels in Arabien 340, 342.

Zafar Inschrift von — 379.
Zaurä Juhar'im 360, 390.

Index II.

אבחבם n. pr. 363, 370.

אבכר n. pr. 353.

אבל (אבל) 329 Note 1.

אברי (אבר) 397.

אטרס n. pr. 375.

אד (= אד) 397, 413, 415.

אדף 384 Note 3.

אהף (א. סוף) 398, 413, 415.

אוסלת (אוסלת) n. pr. 407.

אוי (nicht אור) 359 Note 1.

אזאר Beiname 381.

אחצן Beiname 326.

אחיל (pl. von אחיל) 380.

אכרב (כרב) 348 Note 3.
 אל (אל) 357, 358, 386, 389.
 אלהמו (dual) 366.
 אלהמו 357, 385.
 אליהן (dual) 380.
 אלהן (الْهِن) Stamm 332, 333.
 אלברב n. pr. 374.
 אלקרם n. pr. 374.
 אלרסא n. pr. 326.
 אנסס = אנססס 345 Note 1.
 אנס (= اَنْس) 329 Note 1.
 אסרם (אסרס) 398, 413, 415.
 אצבע 375 Note.
 ארשו, ארשו, ארשו 367, 404 ff.
 אשס (pl. von אשס) 366, 391.
 אשסס (אשססס) 345 Note 1.
 אח (أَحَى) 343 Note.
 אחן 348.
 אחיהמו (dual) 356.
 אכילם Stamm 331 ff.
 אכלע 409.
 אן (= اَنْ nicht) 375 ff.
 אן (= اَنْ) 375 Note 1.
 אן, אן, אן.
 אן (= اَنْ) 344 Note 2, 397.
 אן (= اَنْ) 396.
 אן 414, 415.
 אן 411.
 אן 368.
 אן (= اَنْ) 329 Note 1.
 אן 402.
 אן 383 Note 3.

אן 364.
 אן (= اَنْ) 347.
 אן Gott 358.
 אן (= اَنْ) 391.
 אן (= اَنْ) Familie 382.
 אן (= اَنْ) 350.
 אן 412, 415.
 אן 349, 411.
 אן (= اَنْ) 357.
 אן Sab. Geschlecht 348 Note 5.
 אן 345 Note 2.
 אן (= اَنْ fem.) 358.
 אן (= اَنْ) 391.
 אן 337 ff. 393 Note 2.
 אן רת Summengöttin 357.
 אן (= اَنْ) 359 Note 2.
 אן n. pr. 381.
 אן (אן) 338.
 אן, אן, אן.
 אן (= اَنْ) 378.
 אן 328 Note 2.
 אן (אן) 402 ff.
 אן (= اَنْ) 359.
 אן (= اَنْ) 415.
 אן Gott 358.
 אן Beiname 391.
 אן n. pr. 381.
 אן n. pr. 361, 388.
 אן n. pr. 360.
 אן (= اَنْ) 354 f.
 אן 462.
 אן, אן, אן, אן, אן.
 אן 350.

חלם Gott 350.

חיים 409.

חצא דחצא 345. Note 2.

חור, חור 402.

חן 398, 414, 415.

חצא דחצא 345. Note 2.

חננס Tempel 405.

חל (= חליל) 364.

חלה n. pr. fem. 391.

חריץ, חריץ, חריץ (חריץ) 369.

יבסל n. pr. m. 411.

יבסל Belmont 375.

יבסל n. pr. 399.

יבסל Thurm 388.

יבסל Thurm 388.

יבסל Belmont 352.

יבסל (= יבסל) 352, 353 f.

יבסל (?) 365.

יבסל Belmont 388.

יבסל | יבסל 368.

יבסל | יבסל 368.

יבסל (יבסל) 402.

יבסל Belmont 380.

יבסל Tempel 350.

יבסל Burg 387.

יבסל Belmont 361.

יבסל Belmont 381.

יבסל (יבסל) Belmont 381.

יבסל (יבסל) 381.

יבסל n. 1 375.

יבסל 341 Note 3, 342 Note 4.

יבסל (= יבסל) 394.

יבסל n. 1 347.

יבסל n. pr. 409.

יבסל | יבסל n. pr. 365.

יבסל 413.

יבסל | יבסל n. pr. 351.

יבסל 342 Note 6.

יבסל (= מולי) 372 Note 1.

יבסל (7) n. pr. 370.

יבסל 412, 415.

יבסל 413, 415.

יבסל 409.

יבסל n. pr. 327, 354.

יבסל Stamm 331.

יבסל (= מולי) 375.

יבסל n. l. 350.

יבסל 395.

יבסל 372 Note 1.

יבסל (יבסל) 349, 408.

יבסל 396.

יבסל Tempel 350.

יבסל Monat 369.

יבסל 339 f.

יבסל 350.

יבסל (יבסל) 402 f.

יבסל (assy. mahāra) 409.

יבסל (מולי) n. p. 327, 354.

יבסל (מולי) n. p. 394.

יבסל 371 f.

יבסל (מולי) 338.

יבסל (מולי) 374.

יבסל 342 Note 3.

יבסל (מולי) 340.

יבסל 363.

יבסל (מולי) 378.

יבסל (מולי) 358.

יבסל 348 Note 1.

יבסל (מולי) 382.

יבסל 375.

יבסל (Dual) 368.

מרבחם Grabstätte 375.

מרים 328.

מסלף 350.

מסדי 403.

משוד 356 f.

מחב n. pr. 327.

מבשם Stamm 331 Note 1.

מז 344 Note 1.

מישן Beiname 351.

מנשה 337, 349.

נבם 349.

נכר n. l. 356.

נכר, נכרין Gott 408.

נעם n. pr. fem. 378.

נפו (נקד) 375.

נצף 364.

נשפתם Stadt 395, 361.

סבטם n. pr. 391.

סנח 351.

סטת 409.

סעדתון n. pr. 382.

סקף 347, 365.

סה (= סחי) 403.

עדא (= עֲדָא) 414.

עדו 403, 406.

עלב X. 406.

עלון (עֲלִיָּאן) n. pr. 372.

עלי 414, 415.

עלם Tempel 350.

עמוד 322.

עם 348 Note 4.

עטכרב n. pr. 374.

עצרת n. pr. (עֲצֵרָה) 378.

עסא 374 f.

עסי 374 f.

עסן 374 Note 1.

עסן n. l. 409.

עקב 363 f.

ער | ורם n. l. 398.

ערבשטם n. pr. 327.

ערת in den Inschriften 376 Note 1.

ערתור | דנופתם 350.

שרקן | 376.

ערת (ער בורא) 382 Note 3.

עירמי = عَيرِمَا 397.

ערן 408.

עז (= عَزَا) 383 f.

עזונם n. l. 350.

ערע (عَرَعَ) 341 Note 5.

עראעי (= عَرَاي) 342 Note 5.

עחלם 412, 415.

עזובה 349.

עוף 349.

עזפת 339 f.

עלל 349.

ענע (X) 398.

ערתת 386.

עברון 375.

עדטם 342 Note 3.

עקמיאל n. pr. 374.

עק, עקח, עקח, עקח 326 f.

עקעת (קצעת) 393.

עקדס 411.

עבם 397.

ערב | עטטם n. pr. 362.

ערהם (ערבחהם l.) Grabstätte 375.

ערהם Gott 351.

ערון (عَرُونَ) Tempel 357.

ערתת 349.

ערתת Beiname 407.

רשן 404.	תחר 458
רהד n. pr. 381.	תלסס n. l. 337.
רתרתון n. pr. 381.	תטס 335.
שירם Tempel 350.	תחבת (i. תחבת) 348 Note 2.
שבק n. l. 371.	תחור Thauron 387.
שגב n. pr. 411.	תפר (= תפר) 390 Note 1.
שוע, שעה 381-403.	תח (תח) 403.
שוע, שוע 382.	תח, תח, תח etc. 355 f.
שוע ירעש n. pr. 388.	תח Gonthalt 381.
שוע ירעש (Dual) 330.	תח 369 Note 3.
שוע ירעש 380.	תח 335 f.
שוע ירעש 380.	תח 395.
שוע ירעש 380.	תח n. pr. 395.
שוע ירעש 380.	תח n. pr. 397. 354.
שוע ירעש 380.	תח 395.
שוע ירעש 380.	תח (für תרברן) 383 Note 3.

III. Verzeichniss der Stellen aus anderen Inschriften, welche besonders behandelt sind.

Halévy 141	8. 336	Halévy 490	8. 343
" 171, 2-4	336	" 479	344
" 187, 2 (4)	341	" 485	347 ff.
" 188, 2 (4)	341	" 555, 1 (2)	345
" 192, 2 (4)	342	" 596	402
" 193	399	Inschrift v. Zafar	369
" 203	345	Os. 52 = BM. 30	387
" 257, 2, 4, 8	398	Miles 6 (ZDMG. XXX, 679)	388
" 255	344	Fr. XLV	399
" 353	401	Pridmore XIV	401 f.
" 353, 1-5	382	Osne Z. 3	395 ff.
" 365	356	OM. 29	355
" 423	399	" 31, 2-4	397
" 465, 1 (2)	345		

Nachträge und Verbesserungen.

- S. 326 Langer 1 Z. 3 lies: טחשדן | טחשדן. Z. 4 lies: זננאן | זננאן. Das 1 steht wirklich auf dem Abklatsche da, wie Herr Feig! richtig erkannt hat. Z. 5 lies: טחשדן.
- S. 345 u. ff. ist תחור und תחור etc. doch besser in alter Weise „Be-
festigungen“ (Prest.) zu übersetzen, worauf mich mein Freund Prof. Dr.
Kaufmann aufmerksam gemacht hat.
- S. 337. Auch J. H. Mordtmann hat den Gott שוע gefunden, aber auf anderem
Wege, worüber er wohl nächstens berichten wird.

Beiträge zur Erklärung der Asoka-Inschriften.

Von

G. Bühler.

8. Achtes Edict.

A. Girnār Version.

Z. 1. Die Photographie liest sehr deutlich *atīkāntam*.

Z. 4. Wahrscheinlich ist *apativīdhāne* zu lesen, da der ā-Strich rechts von *na* an der falschen Stelle sitzt und deshalb, so deutlich er ist, doch nur zufällig entstanden sein wird. Ich lese *jā-napadasa*, wie auch Pischel und Kern.

B. Jaugada.

10. . (t)[i]kanṭam aṇṭalam lājā
 iyā (a)ṇṇāni cā e
 (m)āni huvaṇṭi naṇ[.] Se devānaṃ piye
11. Pi(ya)daṣṭ (l)ājā daṣṭ
 tateṣa hoti cā dān(e) cā vū-
 dhānaṃ daṣane cā
12. hilaṇṇapaṭivīdhāne cā
 ṇṇapālīp ilāne hoti
 devānaṃ piyasa
13. Piyaḍasine lājine bhāge a

Anmerkungen.

Da die Bruchstücke sehr geringen Werth haben, gebe ich keine zweite Transcription. Von diesem Edicte an lasse ich S. W. E. C. weg, da ich durch die Güte des Dr. Burgess in den Besitz eines so vortrefflichen Abklatsches der Jaugada Version gekommen bin, dass von Zweifeln eigentlich keine Rede sein kann.

Z. 10. Auf der Photographie steht *baṇṇāni* für *aṇṇāni*. Es ist aber aus dem Abklatsche klar, dass der erste Buchstabe bloß verunstaltet, nicht verschrieben ist. Die richtige Abtheilung ist *huvaṇṭi naṇ* (so auch Bhagvanīal) d. h. *bhavaṇṭi naṇ*. Die Par-

tikel *namu* giebt dem Praesens hier die Bedeutung des Aorist, ganz wie in den Antworten auf Fragesätze, *abraviḥ kincid deva-datta? namu braviṃi bhoh!* Pāṇini III 2. 120. Es ist interessant, dass drei Recensionen wirklich den Aorist von *bhū* zeigen.

C. Khāṣi Version.

(A)tikamṭam (aṣṭa)lam devān(āṣ) (pū(y)ā (vib)ā(layat)[am] n(ā-
ma) nikhami(s)u[.] (H)ida m(i)gaviyā aṣṇa(ni) c(a) heḍisān(i)
abhi(lā)mān(i) lupi(s)u[.] Dev(āṣam) piye pi(ya)da(s) lāja da-
savaśbhisite sa(te) nikhām(i)hā sambodhi[.]

23. Tenatā dhammayatā[.] (hetā iyam) hoti samamab(am)bhan(āṣam)
dasame cā dāne (cā vudhā)ṣam da[sane] cā hilamnapaṭi(vidhā)ne
(cā) j(ā)na(pa)dasā [ja](nasā) [cā] da[sane] dhammanusa)thi cā
dhammapali(p)ucchā cā[.] Ta(t)opa(yā e)s(e) bh(uye) lāti hoti
devāṣam piyāsa piyadasisa (lāji)ne bhā(ge) aṣṇe.

अतिकंत अतल देवानं पिया विहानयात नाम निखमिमु॥

हिदा मिगविद्या अनानि च हेडिसानि अभिलामानि इंसु॥

देवानं पिये पियदसि लाजा दसवसामिसिते सते निकमिठा
संबोधि॥

23. तेनता धमयाता॥॥ हेता इयं होति समनवभनानं दसने चा
दाने च वुधानं दसने च हिलनपटिविधाने चा जानपदसा
अनसा च दसने धमनुसधि चा धमपलिपुक्का चा॥॥ ततोपया
एसे भुये लाति होति देवानं पियसा पियदसिसा लाजिने
भाने अने ॥

Anmerkungen.

Vergleiche auch Paṇḍit Bhagvānāl's *Lesung und Uebersetzung*
Jour. Bo. Br. Roy. As. Soc. XV, p. 284—288.

Z. 22. *Atikamṭam*, der erste Anusvāra ist deutlich. *Vihāla-
yātām nāma*, erkennbar sind, *va* mit *i*, von der Spitze getrennt;
ā mit dem oberen Theile des *h*; der untere Theil des *ya*, dessen
ā von einer Abschürfung verschlungen wird, *la*, welches genau wie
das *lala* in Kelalaputa (II. 4 Anmerkung) aussieht; der untere
Theil von *ta*, hinter dem, da ein grösserer weisser Fleck oben und
rechts sich findet, ein Anusvāra oder *ā* gestanden haben kann. Der
letzte reicht bis an den nächsten Buchstaben *nd*, dessen unterer
Theil deutlich ist, während der obere recht verwischt ist. Dann
folgt ein durch Ausbrechen der innern Theile undeutlich gewordenes
Zeichen, dessen Umrisse einem *ma* ähnlich sehen. Hinter diesem

kann möglicher Weise noch ein Akshara gestanden haben, welches ich aber, da die andern Recensionen nichts weiter haben, nicht zu bestimmen vermag. *Abhilāmañi*, die vom *lā* eingeschlossenen Theile des Steines sind ausgebrochen, aber die Form erkennbar; die Züge des anslautenden *i* sind noch innerhalb einer grösseren Abschürfung als tiefere Striche erkennbar. *Huasa*, das zweite *s* ist trotz der Schädigung des *sa* deutlich; da sich mehrere Punkte hinter dem *ae* finden, ist die Lesung *hamsam* möglich. *Sate* kann auch *santam* gewesen sein. *Nikhavūthā* kann auch *nikhavūthā* gewesen sein, da ein grosser Theil des Innern des *thā* ausgebrochen ist. *Sambodhi* ist erkennbar, obschon das letzte Akshara etwas schwach ist. Hinter dem Worte sind keine Buchstaben verloren gegangen.

Z. 23. *hetā*, das *he* ist zwar durch Abbröckeln der vom Akshara eingeschlossenen Theile verunstaltet, aber sicher erkennbar. *Iyam*, die drei Punkte des *i* sind durch Abbröckeln zum Theil verbunden, so dass sie beinahe ein unförmliches *da* bilden. **bambhūnānam*, der Anusvara ist durch Abbröckeln viereckig geworden und beinahe mit dem *bā* verbunden. *Vudhānap*, das *ea* ist beschädigt, das *u* aber deutlich. Die Schädigung des oberen Theils des *ea* hat Bh. verleitet *vūdhānam* zu lesen. Lies *dharmānussathi*. *Jānapulasā*, das erste *ā* ist unsicher. *Tatopayā*, *to* ist erkennbar, *yā* wenigstens wahrscheinlicher als *yo*, wie Cunningham liest. *Ece* sieht beinahe wie *ezo* aus, aber die Form des Striches rechts zeigt, dass es ein zufälliger Riss ist. Trotzdem wird *ece* ein Fehler für *esē* sein. *Bhaye* ist verunstaltet, aber erkennbar. Lies *lati*; die ganz deutliche falsche Form *lāti* wird ebenso wie das vorhergehende *ece* durch eine Vermischung der zwei Lesarten *esū* *raṭi* (Girnār) und [*es*] *abhāṭi* (Dhauli und Jaugada) entstanden sein.

Uebersetzung der Khalist Version.

Eine lange Zeit ist vergangen (während welcher) die göttergeliebten ¹⁾ (Könige) auf Vergnügungsreisen auszogen. Bei der (Gelegenheit) wurden Jagden und andere ähnliche Vergnügungen veranstaltet. Als der göttergeliebte König *Priyadarśin* zehn Jahre gesalbt war, zog er aus um der höchsten Erkenntniss willen ²⁾. Deshalb (wird jetzt) hier ³⁾ (in meinem Reiche) eine Reise um des Gesetzes willen (regelmässig veranstaltet). Auf dieser findet Folgendes statt: der Empfang von Asceten und Brahmanen und (ihre) Besenkung; (ferner) der Empfang von Greisen und die Vertheilung von Gold, auch der Empfang der Bewohner der Provinzen, und die Unterweisung (derselben) in der Pflicht und das Forschen nach der Pflicht. So geniesst der göttergeliebte König *Priyadarśin* seitdem mehr und mehr die Freude, welche jene (tugendhaften Handlungen) verschaffen.

Anmerkungen.

1) Paudit Bhagvānlāl (loc. cit.) hat die Bedeutung von *devānam piyā*, welches hier an der Stelle von *rājāno* steht, richtig erkannt. Dieser Gebrauch des Epitheton beweist, dass, wie ich im Ind. Ant. VIII. 144 vermuthet habe, zur Zeit der Mauryas jeder König den Titel *θεόφιλος*, der gottgeliebte* trug.

2) Lassen, Burnouf, Kern und Senart fassen die Worte *ayāya sambodhīm* (Girnār), *nikhāmī* (Dhauī), *nikamī* (Shāhbāgarh), *nikhāmībhā* (oder *thā*) (Khāst, Supārā), *sambodhī* im Sinne von „er erlangte die wahre Erkenntniss, welche der Buddha giebt“, und nehmen an, dass *Priyadarśin-Asoka* an dieser Stelle das genaue Datum seiner Bekehrung zum Buddhismus, im elften Jahre seiner Regierung, der Nachwelt überliefert habe. Gegen diese Deutung erheben sich mehrere Bedenken. Zunächst muss man annehmen, dass das Verb *nikhāmi*, *nishkrami*, welches sonst nicht mit einem Nomen actionis im Sinne von „in den Zustand gerathen, das erlangen oder werden“ verbunden wird, hier ausnahmsweise unidiomatisch gebraucht ist. Sodann geht der Parallelismus zu dem ersten Satze „Die Könige zogen auf Vergnügungsreisen aus“ verloren. Dieser verlangt, dass *nikhāmi* das zweite Mal in demselben Sinne wie das erste Mal verstanden wird, dass man also übersetzt „er zog auf die *sambodhī* aus“, nicht „er zog in die *sambodhī* ein“. Endlich wird man, wie schon Burnouf und Senart bemerkt haben, genöthigt *sambodhī* in einer bei den Buddhisten und auch bei den Jāinas ungewöhnlichen Bedeutung zu fassen. Nähme man das Wort in dem von der Tradition überlieferten Sinne, so würde man *Priyadarśin* die Behauptung zuschreiben, dass er ein Buddha geworden wäre. Alle diese Schwierigkeiten verschwinden, wenn man den Verben *ayāya* und *nikhāmībhā* oder *nikhāmī* ihre eigentliche Bedeutung lässt und die Phrase durch „er ging, er zog aus auf die höchste Erkenntniss oder um der höchsten Erkenntniss willen“ übersetzt. Bei dieser Fassung besagt die Stelle nur, dass *Priyadarśin* im elften Regierungsjahre zum ersten Male auf eine Reise auszog, um die höchste Erkenntniss, welche die Buddhas, die Jāinas und andere Jyānamuktas besitzen und welche zur endgiltigen Erlösung führt, für sich selbst zu suchen. Damit stimmt die genauere Beschreibung der *dhammayātrā*, der Reise um des Gesetzes willen. Der König erzählt, dass er Brahmanen, Asceten und Greisen Audienz gab, dass ein Forschen und Fragen nach dem *dharma*, der Pflicht oder dem Gesetze*, Schenkungen und Vertheilungen von Gold stattfanden. Ohne Zweifel will *Priyadarśin* hiemit sagen, dass er in den Gegenden, welche er durchzog, die berühmtesten Brahmanen und Asceten sowie fromme Greise zu sich berief, oder in ausserordentlichen Fällen vielleicht selbst sie besuchte, dass er mit ihnen Gespräche über den *dharma* und die endliche Erlösung von den Banden der Wiedergeburt pfleg und dass er diejenigen, welche sich bei der Beantwortung seiner Fragen

auszeichneten, mit Geschenken entliess. Er verfuhr somit ganz in derselben Weise wie *Janaka Vaideha* und andere fromme Könige der Vorzeit, welche sich nach dem Berichte der *Brāhmanes* mit den Opferpriestern und Lehrern der Schulen über die Bedeutung der rituellen Acte und die letzten Dinge so häufig unterhielten. Man darf gegen diese Erklärung nicht einwenden, dass dieselbe die unmittelbar folgenden Worte: *tenatā dhammayātā** oder *tenesā dhammayātā* „In Folge davon diese Reise um des Gesetzes willen“ überflüssig machen würde. Die *dhammayātā* ist etwas anderes als die erste Reise, welche der Satz *nikkhamithā sambodhi* erwähnt. Wie das bei der Schilderung derselben gebrauchte Praesens *eta iyaṃ bhavati* „Bei der (Gelegenheit) findet folgendes statt“ zeigt, so ist die *dhammayātā* eine ständige Einrichtung, welche dauernd fortbesteht. Mit andern Worten, nachdem *Priyadarśin* ein Mal der *sambodhi* halber ausgezogen war, fand er Geschmack an der Sache und bereiste, sei es jährlich oder in gewissen Zwischenräumen, sein Land, nach der Wahrheit forschend und seinen Unterthanen die moralischen Pflichten einschärfend, welche ihm so sehr am Herzen lagen. Seine *Mahāmātras* sandte er ja, wie das dritte Edict und das erste Dhauli Separat-Edict lehren, zu letzterem Zwecke alle fünf Jahre aus.

3) *Tenatā* ist in der Khalsi Inschrift als ein Wort geschrieben und ohne Zweifel als eine Verschmelzung von *tenā* und *ata* d. h. **attu* (Sanskrit *tenātra*) anzusehen. Die Form *ata* anstatt des gewöhnlichen *etā* oder *hetā* findet sich noch Khalsi XIV, *ete shiyā ata kichi asamati likhite*.

4) Bezüglich der Erklärung von *tatopayā* stimme ich mit Senart überein, möchte aber das *t* von *tatopayā* für eine rein lautliche Veränderung (*tenuis* für *media*) halten.

9. Neuntes Edict.

A. Girnar Version.

Z. 2. Ich lese *putalābhesu*.

Z. 3. *Mahidāyo* ist so deutlich wie irgend möglich auf der Photographie und selbst mit blossen Augen erkennbar.

Z. 4. Ich lese, wie Pischel, *gurūnam*.

Z. 6. *Bhātrā* ist ganz deutlich statt *bhātā* zu lesen.

Z. 7. Hinter *suhadayana* zeigt die Photographie ein etwas undeutliches *ca*, wie der Sinn es erfordert.

Z. 8. Ich glaube, dass *imriya* zu lesen ist. Die Schleife über der Spitze des *na* T kann auf keinen Fall ein *i* sein. Es wird hier, wie in den späteren Inschriften regelmässig geschieht, der obere Horizontalstrich des *na* in zwei kleine Curven verwandelt sein. Ich lese *sakam*.

B. Jangada Version

14. Devānaṃ piye piyadasi kaja) (pa)ju-
padaye pavāsasi etāye amāye ca
15. he(d)isaye jane ba(h)uṣkaṃ
. (ma)ṃga(haṃ) kaleti. Se kaṭaviye ceva kho maṃ(ga)ḥe
16. apaphale cu (kh)o esa hedise ma
. (a)kasi saṃmyāpaṭipati gulā-
naṃ) apac(i)t(i) pāne(su) sayame
17. samabābhanā e esa aṃne
. (pi)tinā pi put(e)ma pi
bhātina pi suvāmikena pi iyaṃ (sādhu) iyaṃ kaṭavi(y)e
18. se dāne (a)ṃgahe vā
ādi(s)e dharmaḍāne dharmānu(ga)ḥe ca. Se cu kho mitema
19. yaṃ sādhu imena sakiye
svage alādhayitave kiṃ hi imena kaṭaviyatalā . . .
20.

Anmerkungen.

Z. 14. Auf der Photographie sieht *devānaṃ* wie *nā* aus. Da aber der scheinbare *ā*-Strich nicht an der Spitze des *na*, sondern tiefer angehängt ist, so ist es, wie auch der Abklatsch noch deutlicher zeigt, wahrscheinlich, dass ein zufälliger Riss den Anusvara mit dem vorhergehenden Horizontalstriche verbunden hat.

Z. 16. Das *kh* von *kho* ist fast ganz verwischt. Der Anusvara von *saṃmyā*⁶ ist zu tilgen.

Z. 17. Lies *samanabambhanā*.

Z. 18. *Ādise* sieht auch auf dem Abklatsche beinahe wie *ādise* aus. Es findet sich allerdings unter dem Verticalstriche ein Kreis. Derselbe ist aber für den eines *va* zu gross und es findet sich rechts über ihm, gerade da, wo der rechtsseitige Theil des *sa* stehen müsste, eine grössere Abschürfung. Man darf also *sa* herstellen.

C. Khāsi Version.

24. Devānaṃ piye p(i)yada(s) lā[jā] (ā)hā[.] (Jane) (ucāva)caṃ
(u)ṃṃga(haṃ) kalet(i). Āhādha(s) (a)vā[ha](s) vivāhasi pa-
jopadāye) pavā(sasi) e[ta](y)e (a)[ṃmā]ye cā edisāye (ja)ne
bahu magalaṃ kaleti[.] Heta cu a(p)b(i)ka(a)n(ā)[o] ba(hu)
cā bahuvi(dha)ṃ cā khuḍaṃ cā milathi(y)ṃ cā magalaṃ
kaleti[.]

25. Se kaṭavi cēva kḥo magale[.] A(pa)phale (v) kḥo (e)se[.]
 (I)yaṃ cū kḥo mahāphale ye dha(pu)namagale[.] I(ya)ṃ dā-
 sabha(ta)kasi sa(myā)pi(p)ati ga(lu)u(ṃ) [a](paci)ti pa(nsa)
 sayā(m)e (samanabap)hanāṃp) dāne ese aṃne cā ho(dia)e
 (dh)apnamagale nāma[.] Se vata(vi)ye pitina pi putē(a) pi
 bhāti(nā) pi (surā)mi(kē)na p(i) mītasapthutēna (ā)va pa(tī)ve-
 siyēna (pi)[.]
26. (I)yaṃ sādhu iyaṃ kaṭaviye magale (ā)va (ta)sā (a)thasā (m-
 pha)tiyā[.] I(ma)ṃ katham (i)t(i)[y] E hi i(va)lle (magalle
 (samsayikye) se [h]o[ti]. (Sī)ya vata(ṃ) (a)thap nīva(tē)ya siyā
 (pu)nā no hīda)lokike (ca) vase[.] iya(ṃ) puṇā dharṃnamagale
 akalīkye[.] Hapce pi tap (a)thap no (mī)ti hīda athap pa-
 lata anapṭap (puṇā) pavasati[.] Hapce (p)uṇā tap athap
 nivat(e)ti hi(dā) ta(ta) u(bhayata)
27. . . dḥe (ho)ti hīdā cā se aṭhe (palatā) cā anapṭap (pupṇap)
 pasavati tēnā dharṃnamaga(ṇa)[.]
24. देवान् पिये पियदसि नारा आहा ।। जने उषावचं मंगलं क-
 लेति ।। आवाधसि अवाहसि विवाहसि पत्रोपदाये पवाससि
 एताये अनाये चा एदिसाये जने वज्र मंगलं कलेति ।। हेतु
 अविक्वनाओ वज्र चा वज्रविधे चा खुदं चा निलधियं चा
 मंगलं कलेति ।।
25. से कटवि चेव खो मंगले ।। अपफले वु खो एसे ।। इयं वु
 खो महाफले ये धममंगले ।। इयं दासभटकसि सम्यापटिपति
 गुलुनं अपचिति पानेसु सयमे समनबंभनानं दाने एसे अने चा
 हेडिसे धममंगले नाम ।। से वतविये पितिना पि पुतेना पि
 भातिना पि सुवामिकेना पि मितसंघुतेना आव पटिवेसियेना
 पि ।।
26. इयं साधु इयं कटविये मंगले आव तसा अघसा निफतिया ।।
 इमं कषमिति ।। ए हि इवले मंगले संसयिके से होति ।।
 सिया वतं अथं निवटेया सिया पुना नो हिदलोकिके व वसे ।।
 इयं पुना धममंगले अकालिके ।। हवे पि तं अथं नो निटेति
 हिद अथं पलत अनंत पुना पवसति ।। हवे पुना तं अथं नि-
 वतेति हिदा तता उभयता

27. . . धे होति हिदा चा से अटे पलता चा अनंत पुन पसवति
तेना धम्ममलेना[४]

Anmerkungen.

Z. 24. *Jane, ne* ist durch mehrere Risse so verunstaltet, dass es einem *no* oder *yo* ähnlich ansieht. *Ucāvacum, ucāca* ist sehr beschädigt, doch erkennbar. Lies *avāhasi, ha* ist ganz zerstört, *ai* mit Mühe erkennbar. *Pajopadāye, jo* ist sicher, *ye* wenigstens wahrscheinlicher als *ne*. *Ambikajandō* gleicht allerdings auf den ersten Blick Cunningham's Lesung *ābakejenibhu*. Bei genauerer Betrachtung lässt die Form des scheinbaren *ā*-Striches der ersten Silbe erkennen, dass es ein zufällig mit dem vorhergehenden Horizontalstrich verbundener Anusvara ist. Ferner wird es deutlich, dass für *balce biko* zu lesen ist, da zwischen den beiden Aksharas nicht ein gerader Strich, sondern ein etwas unförmliches Dreieck steht, das sowohl mit *ba* als auch mit *ku* zusammenhängt. Der scheinbare *e*-Strich des vierten Akshara sitzt zu tief an der unteren Curve von *ja*, als das er ein wirkliches Zeichen sein könnte. Ausserdem zeigt dieser Theil des Buchstabens noch eine Verunstaltung, indem scheinbar noch ein *u* oder ein zweites *ja* unten angehängt ist. Die fünfte Silbe ist keineswegs ein klares *ni*, sondern es kann auch ein *nā* sein, dessen *ā*-Strich durch eine unförmliche, nach oben sich erstreckende Abschürfung verunstaltet ist. Das letzte Akshara ist so übel zugerichtet, dass von einer wirklich sichern Lesung keine Rede sein kann. Links ist kein Verticalstrich, wie das bei *bhu* erforderlich ist. Rechts dagegen findet sich ein solcher, der oben sehr breit ist und an dem links in der Mitte ein breiter, am Ende beschädigter Horizontalstrich hängt, während ein zweiter von der Wurzel nach links läuft. Am ersten könnte der Buchstabe *o* gewesen sein. Folgende Elemente lassen sich also mit Sicherheit bestimmen *a, b, k, j, n.*, wahrscheinlich sind der Anusvara nach *a, i* nach *b, o* nach *ka, ā* nach *n*, und möglich ist *o*. Da in allen Versionen ein Wort, welches Frau bedeutet, an dieser Stelle steht (siehe Anm. 2 zur Uebersetzung), so glaube ich, dass *ambikajandō* herzustellen ist. *Khudam, dam* ist zerstört. *Cā mayalam* und *kaletī* ist ganz deutlich.

Z. 25. Lies *kafariyo; lko* ist sehr deutlich. *Apaphale ru* ist ganz deutlich, aber *ru* zu lesen. *Ece*, das erste *e* ist etwas verunstaltet, aber erkennbar, das zweite aber Conjectur, da ein grosser Riss, der sich weit nach rechts und links streckt, die Spitze des *sa* zerstört hat. Auf *mahāphale* folgen eine Menge Punkte und Striche, die aber nicht Reste von Buchstaben sind und eine grosse Ader im Steine, weshalb *ye* weit wegsteht. *Magale, lym dāsa* ist sicher, obschon das *ya* links sehr geschädigt ist und nach *le* noch einige Risse und Löcher folgen. *Samyāpatipati* ist er-

kennbar. Das *a* von *apariti* ist unkenntlich geworden. *Pānesu* ist eine Conjectur, die sich auf die Jaṅgaḍa Version stützt, nur die Hälfte des *p* und das ganze *a* ist erhalten. *Sayame*, ein Riss oben dicht an der Spitze des *sa* hängt nicht mit dem Akshara zusammen und ist sicher kein *a*-Strich; von einem Anusvara nach *ya* sehe ich nichts. *Hedise*, das *e* ist deutlich; hinter dem Worte steht ein grosser Verticalstrich, der aber sicher durch einen Riss entstanden ist und nicht, wie Cunningham meint, *tan* repräsentirt. *Mūa*⁹, das *i* ist durch Abbröckeln des eingeschlossenen Gesteins etwas unendlich.

Z. 26. *Niphatiyā*, das *pha* ist beschädigt, aber noch erkennbar. *Imam*, das zweite Zeichen ist sehr beschädigt, aber, so gern ich es mit Cunningham *ya* lese, wahrscheinlich ein *ma* gewesen. *Katham itī*. *E hi icale* ist bis auf das *ca* ganz sicher, obschon jeder Buchstabe ein wenig beschädigt oder durch die zahlreichen kleinen Löcher und Unebenheiten im Felsen gleichsam verschleiert ist. Statt *ca* könnte man auch *kha* oder *ma* lesen. *Se hoti*. *Sigā*, von *hoti* ist noch das *o* und vielleicht der untere Theil des *t* zu sehen; alles übrige ist durch eine grosse Abschürfung zerstört. *Pand* für Cunningham's *janā* ist vollkommen deutlich. *Akālākye* sieht wie *kyo* aus; der Strich rechts ist aber zu schwach und unregelmässig als dass er ursprünglich sein könnte. Lies mit Senart *uiceteti* für *nīeti*. *Anantam punā*, in Betreff des letzteren Wortes bin ich nicht sicher, ob statt *nā* nicht vielleicht, wie der Sinn erfordert, *naṃ* die wirkliche Lesart ist und in den zahlreichen weissen Fleckchen vor dem Akshara ein Anusvara steckt. *Hamce punā* für Cunningham's *pance sukā* ist sicher, doch ist das letzte *a* nur im Ansatz erhalten. *Ubhayata* für Cunningham's *ubiyetam* ist auch nicht zu bezweifeln. Die Lesung *bi* für *bha* ist wohl dadurch veranlasst, dass einige unregelmässige Striche die beiden Verticalstriche des *bha* unten verbinden.

Z. 27. Die ersten neun Buchstaben der Zeile sind viel grösser als die folgenden, beinahe ebenso gross wie die der Zeilen 28—39. Das erste Wort ist übel zugerichtet. Sein letztes Akshara scheint *dhe* zu sein; aber es findet sich unten noch ein gerader Verticalstrich daran, der freilich möglicher Weise zufällig sein kann. Das vorhergehende Akshara hat mit einem *a*, wofür Cunningham es angesehen hat, kaum eine Aehnlichkeit. Eher könnte es ein schlecht gemachtes *me* sein, aber von einer sichern Lesung kann nicht die Rede sein. Vor demselben finden sich noch mehrere sehr kräftige Striche, die vielleicht Reste eines Buchstabens sind. Ich glaube die Lesart ist entweder *ladhe* oder *āladhe* gewesen. *Palatā cā anantam pammam pasavati tenā dhummamagalerā* darf mit Sicherheit gelesen werden, obschon das erste *ma* des letzten Wortes durch zwei *e*-Striche links, die aber an verkehrten Stellen sitzen, und einen rechts, verunstaltet ist und die letzten beiden Aksharas *lenā* arg mitgenommen sind.

Uebersetzung der Khāṣṭi Version.

Der göttergeliebte König *Priyadarśin* redet also: „Das Volk vollbringt vielerlei Arten von Ceremonien, von denen es Heil erwartet (*māṃgala*). Im Unglück, bei Hochzeiten, bei Geburten¹⁾ (und) bei Reisen, bei diesen und andern ähnlichen (Gelegenheiten) vollbringt das Volk viele Ceremonien, von denen es Heil erwartet. In solchen (Fällen) aber vollzieht das Ammenvolk viele und vielerlei schlechte und nutzlose Ceremonien um des Heiles willen (*māṃgala*)²⁾. Nun soll man gewisslich Heilmittel (*māṃgala*) anwenden. Jene aber bleiben fürwahr fruchtlos³⁾. Aber das Folgende, das Heilmittel der Pflichterfüllung (*dhammamāṃgala*) bringt wahrlich reiche Frucht. Dieses (schliesst Folgendes ein) gebührendes Benehmen gegen Sklaven und Diener, Ehrerbietung gegen ehrwürdige Personen, Schonung der lebenden Wesen, Freigebigkeit gegen Brahmanen und Asketen; dieses und anderes der Art nennt man das Heilmittel der Pflichterfüllung (*dhammamāṃgala*). Da soll ein Vater, oder ein Sohn, oder ein Bruder, oder ein Gebieter, oder ein Freund und Bekannter, oder sogar⁴⁾ ein Nachbar (also) reden: Dieses ist etwas verdienstliches, dieses muss als ein Heilmittel (*māṃgala*) gebraucht werden bis der (gewünschte) Zweck erreicht ist.*

Wie (ist das zu verstehen)? Jene (gewöhnlich angewendeten)⁵⁾ Heilmittel sind zweifelhafter Art. Es mag geschehen, dass sie den erwünschten⁶⁾ Erfolg erzielen; aber es mag auch geschehen, dass (sie es) nicht (thun) und (erfolglos) in dieser Welt zurückbleiben⁶⁾. Das Heilmittel der Pflichterfüllung ist (in seiner Wirkung) an keine Zeit gebunden⁷⁾. Wenn es auch den (gewünschten) Erfolg nicht hervorbringt, so verschafft es⁸⁾ in dieser Welt (auf andere Weise) reichen Segen und in der anderen Welt unendliches Verdienst. Wenn es aber den (gewünschten) Erfolg erzielt, so ist in beiden (Welten) hier und im Jenseits (alles) gewonnen. Hier entspringt dem Heilmittel der Pflichterfüllung der (gewünschte) Erfolg und dort Verdienst ohne Ende.*

Anmerkungen.

1) Für *pajopadāye* ist meiner Ansicht nach nicht *pajopadāne*, wie Senart will, zu schreiben. In der Jaugajsa Recension ist die Lesart *pajupadāye* vollkommen deutlich ebenso wie *pajopadāye* in dem Dhanli Texte. Es giebt nun eine sehr einfache Erklärung für das Compositum. *Pajopadāye*, ebenso wie *pajupadāye*, ist der Dat. Gen. Loc. von einem Femininum, welches aus *pajā* und *upadā* besteht. *Pajā* steht natürlich für *prajā* „Nachkommen-schaft, Kind“. *Upadā* dagegen steht zunächst für **appadā* und weiterhin für Sanskrit **utpad*, an welches wie in *sampadā* für *sampad* das Fem. Suffix *ā* getreten ist, um den consonantischen Anelant zu vermeiden. Obschon die Bildung **utpad* im Sanskrit

nicht vorkommt, so darf man dieselbe unbedenklich ansetzen, da die Wurzel *pad*, mit Präpositionen verbunden, ausserordentlich häufig die Bedeutung eines Nomen annimmt und *āpad*, *pratipad*, *vīpad* und *sampad* sehr gewöhnliche Wörter sind, während andere Zusammensetzungen wie *prapad*, *upapad* wenn auch seltener, doch wenigstens nachweisbar sind. **utpad* könnte nur „Gelurt“ bedeuten und **prajotpad* wäre also gleichbedeutend mit *putralābha*, welches die Gīrnār Version giebt.

2) Dem Schlüssel zu dieser schwierigen Stelle giebt die Lesart der Gīrnār Version, welche von allen Erklärern der Inschriften als corrupt verworfen wird. Dort heisst es: *Eta tu mahidāyo bahukam ca bahuvīdham ca chudam ca niratham ca mangalam karote*. Dies muss im Sanskrit ohne Zweifel durch: *atra tu mahilā bahukam ca bahuvīdham ca kshudram ca niratham ca mangalam karote* wiedergegeben werden. Das Wort *mahidāyo*, welches bei meinen Vorgängern so viel Anstoss erregt hat, giebt sich durch seine Form als ein regelrechter Nom. Pl. eines Fem. auf *ā* zu erkennen und der Stamm *mahidā* kann nichts anderes als Sanskrit *mahilā* sein. Der Wechsel von *la* und *da* ist schon im Sanskrit überaus häufig. Ich will nur an *jāla* und seine Ableitungen neben *jala* erinnern, wo die Formen der verwandten indogermanischen Sprachen zeigen, dass das *la* der ursprünglichere Laut ist. Zudem ist die Verwandlung von *la* in *da* oder *ra* in den nördlichen Prakrits des modernen Indien ausserordentlich häufig. Was ferner den Gebrauch von *karote* als 3. Pers. Plur. betrifft, so kommt einerseits in den Prakritsprachen die Anlassung des Nasals in der 3. Pers. Plur. öfter vor. Dieselbe ist ohne Zweifel schon früh in grösserem Umfange, als die schriftlichen Documente sie zeigen, vorhanden gewesen, da in den am weitesten verbreiteten modernen Dialecten die 3. Pers. Sing. und Plur. des Verbs gleichlautend sind. Andererseits könnte man auch annehmen, dass der Verlust des Nasals im Ätmanepada der zweiten Sanskrit Conjugation, der ja auch in *karote* stattfindet, auf die Verwendung von *karote* als 3. Pers. Pl. Einfluss gehabt hätte. Welche Erklärung man auch vorziehen mag, so kann kein Zweifel darüber herrschen, dass die Gīrnār Version sagt: „In solchen (Fällen) aber vollziehen die Frauen viele und vielerlei schlechte und nutzlose Gebräuche, von denen sie Glück erwarten“. Mit der Construction des Gīrnār Edicts stimmt die Version von Shāhbāzgarhi genau überein. Dort steht anstatt *mahidāyo karote*, *thriyaka karoti*. Das erstere Wort lässt die von Kern vorgeschlagene Erklärung „das Weibervolk“ zu, da das Sanskrit eine ganz ähnliche Bildung *strījanam* besitzt und das Suffix *ka* auch im Sanskrit z. B. in *rājaka*, *rājanyaka* zur Bildung von Collectiven gebraucht wird. Da die Shāhbāzgarhi Version bis jetzt aber sehr ungenügend entziffert ist, so halte ich es nicht für unwahrscheinlich, dass die wahre Lesart *thriyano*, *strījano* ist. Bei beiden Lesarten bleibt die Construction dieselbe. Die Lesart der Dhauti Version stimmt genau

mit der von Shābhāgarhi. Nach Dr. Burgess' vortrefflichem Abklatsche¹⁾ lautet sie: (eta tu) āhi b(h)ahukam (ca) (ba)hu[r]jīdham ca (khudam) ca (a)lathiyam ca mangalam kaletī. Was die Khāsi-Lesart *ambikajanāo* betrifft, so wird dieselbe als ein unregelmässig im Fem. flektierter Nom. Pl. von *ambikajana* — Sanskrit *ambikājānāḥ* oder besser *ambikājanāḥ* anzusehen sein. *Ambikā* „Mütterchen“ wird, wie *mātṛikā*, in der Bedeutung „Amme“ gebraucht sein. Lässt man, wie nach dem oben Gesagten auch möglich ist, *ambikajana*, so würde die grammatische Schwierigkeit verschwinden. Aber man hätte dann das seltene, besonders vedische, Wort *jan* oder *janī*. Die Bedeutung würde dann „Annen und Mütter“ sein. Es versteht sich von selbst, dass die Frauen und besonders die Ammen in Indien, wie in Europa, die Hauptanhänger der hundert und über hundert abergläubischen Gebräuche waren und noch sind, welche hier durch den Ausdruck *mangala* bezeichnet werden. Da viele derselben ebenso sinnlos wie ekelhaft sind, so kann es nicht befremden, dass *Pratyakṣin-Asoka* sie tadelt und an ihrer Stelle das *dharma-mangalam* „das Gutmittel der Pflichterfüllung“ empfiehlt. Er steht hierin nicht allein. Die Brahmanischen Lehrer, denen wir die Śruti verdanken, waren dem Maṅgalawesen auch nicht hold. Manu IX. 258 zählt die *manjuladekavittāḥ*, „die welche für Geld den Leuten angeben, was für glückbringende Ceremonien zu vollziehen sind und wie sie zu vollziehen sind“²⁾, unter die *prakāśā vaicakāḥ* „die offen umhergehenden Betrüger“ und schreibt vor, dass der König sie bestrafen soll.

3) Ich nehme *apaphale* als Vertreter von *apaphalam*, obschon ich die Möglichkeit es durch *alpaphalam* zu erklären nicht bestreiten will.

4) Wegen des Gebrauches von *āva*, *yāvat* vergleiche das in den Jaina Schriften so häufige *jāva* bei den conventionellen Beschreibungen.

5) Falls *ivale* die richtige Lesung ist, könnte es vielleicht für Prakrit *evadu* (Hem. IV. 408) stehen.

6) *Vatam* erkläre ich durch Sanskrit *vyātam*. Die Redensart *hātakike vase, aḥalaukikaṃ vaset* bedeutet eigentlich, dass eine

1) Dr. Burgess hat mir seinen ausgezeichneten Abklatsch der Dhānī-Version zur Benützung überlassen und ich werde den Text unmittelbar nach der Besorgung der Herausgabe der Khāsi und Jaugada Versionen mittheilen. Ich finde leider, dass nicht bloß „Ansvāras und Vokalzeichen“, wie ich früher meinte, falsch gelesen sind. Der alte Text ist vielmehr nur wenig besser als der von Khāsi.

2) Diese Erklärung, welche Kullōka giebt: *dhammavāṇāḥkāḥ māṅgalamānāṁvāṇāḥkāḥ ge vāṇāṁ te* scheint mir die richtige. Die im Petersburger Lexicon gegebene Uebersetzung „professionelle Glückwünscher“ kommt der von Narkyaṅga vorgeschlagenen Erklärung „ausgelobte Glückwünscher“ nahe.

verdienstliche Handlung z. B. ein Opfer, oder eine Gabe die Himmlischen nicht erreicht, sondern in dieser Welt erfolglos zurückbleibt. Ähnliche Wendungen sind in der Brahmanischen Literatur nicht selten. So heisst es von dem Todtenmahl, zu dem die Gäste blos aus Freundschaft geladen werden, Manu III. 141: *sambhojani sábhukitá prísitá dakshinā dvijāṭh, ihavāste tu sá loka gaur ivā-dhaikaveśmani* ||.

7) Der Sinn von *akālikye* ist durch das Folgende gegeben. *Priyadarśin* sagt, dass das *dharma-māṅgalam* sowohl unmittelbar in diesem Leben als auch später nach dem Tode Frucht trägt. Folglich ist *akālikye* als *yasya kālāḥ kālaviśeṣo nāsti saḥ* „an keine Zeit gebunden“ zu nehmen.

8) Ich glaube nicht, dass es nöthig ist für *pasasati pasavuti* zu schreiben. Denn *pasasati* findet durch *pravarshati* eine passende Erklärung und *atham* erfordert ein transitives Verb. *Pamā* wird für *pāṇnam* stehen, da die Phrase in nächsten Satze wiederkehrt.

Zur orientalischen Sphragistik.

Von

Dr. Stöckel.

Durch gefällige Zusendung der Herren Professor D. Justi in Marburg und Dr. Bickell in Innsbruck gelangten die Abdrücke eines Talisman und einiger orientalischer Siegellegenden an mich, deren Originale im Königl. Museum zu Cassel bewahrt werden. Wie der literarischen Hilfsmittel zum Verständniß dieser Art Alterthumsdenkmäler im Verhältniss zu der zahllosen Menge der Siegelsteine, welche Araber, Perser und Türken und andere Orientalen von den ältesten Zeiten her zu gebrauchen pflegen, annoch sehr wenige sind, obgleich mancher werthvolle Beitrag für Geschichte, Paläographie, Philologie aus dieser reichen und zuverlässigen Quelle geschöpft werden kann, möge es gestattet sein, meine Lesung und Erläuterung mitzutheilen, wie sie an das Casseler Museum über die darin bewahrten Stücke gegeben worden.

Bei Anfertigung von derlei Inschriften hat der Stempelschneider die Aufgabe, in engumschränktem Raume ausser dem Namen des Siegelbesitzers zumeist noch einen Wahlspruch desselben oder ein sinnvolles Wort an den Briefempfänger, auch wohl Titulaturen, Jahreszahlen u. dgl. unterzubringen, eine Aufgabe, die mit gerade fortlaufender Schrift oftmals unausführbar wäre. So sucht er sich dadurch zu helfen, dass er, wie es ihm passt, die syntactische Wortfolge seines Textes verlässt, Sylben, selbst einzelne Buchstaben von der gehörigen Stelle ablöst, über oder untereinander setzt und die einzelnen Elemente über der Fläche zerstreut, wo ein Räumchen erübrigt, auch je nach Bedürfniss die Form des Buchstabens auseinanderziehend, verkürzend, mehrere zusammenschlingend u. s. w. Es leuchtet ein, welche Schwierigkeit dem Entzifferer dadurch bereitet wird, dessen Combinationsgabe überlassen wird, gerade diejenige Zusammensetzung der Sylben und Buchstaben aus den manchmal mehrfach möglichen herauszufinden, welche den vom Besitzer des Siegelsteines beabsichtigten Sinn ergibt. Auch sind die oft ausserordentlich feinen und winzig kleinen Züge, besonders der Ta'lik-schrift, nicht eben geeignet, ihm sein Geschäft zu erleichtern. Mit

der Constituirung des Textes hat er seine Hauptarbeit gethan, wie jeder inne werden wird, der sich hierin versucht.

Belege für diese allgemeinen Bemerkungen bieten auch die Casseler Exemplare. Ich lasse sie nach der Numerirung des dortigen Museums folgen.

I. No. 570. — Silber, Rund. Ein Talisman. — Die Fläche ist in 25 quadratische Vierecke getheilt, mit 4 Segmenten nach aussen. Im Abdruck erscheinen die Wörter und einzelnen arabischen Buchstaben rückläufig, auf dem Original rechtläufig. Die Schrift ist aber von einem sehr ungeschickten Stempelschneider gravirt, verzerrt, mit den gerundeten und schwunghaften Zügen der nachfolgenden Siegel nicht zu vergleichen.

In den vier äusseren Segmenten stehen die Namen der vier Erzengel: جبرائيل *Gabriel*, ميخائيل *Michael*, عزرائيل *Azraël*, اسرافيل *Asrafil*. — Diese Engel sollen sich stets in der Nähe des göttlichen Thrones befinden, um Gottes Befehle auszuführen. Gabriel überbringt die göttlichen Botschaften, Michael ist Vorsteher der Elemente, besonders des Regens, Azraël empfängt die menschlichen Seelen im Moment des Sterbens, daher Todesengel genannt, Asrafil ist Wächter der himmlischen Trompete, die er beim Weltende bläst.

In jedem der 25 Quarrés stehen je zwei einzelne, arg verzogene Buchstaben, die nach Analogie ähnlicher Talismane, in verschiedener Folge gelesen und zusammengesetzt, die zwei Wörter *حي* und *يعقوب* werden darstellen sollen. Sie stehen im Koran, jenes zu Anfang der 19. Sur, dieses zu Anfang der 42. Ueber die Bedeutung dieser mysteriösen Wörter bekennen die arabischen Koranerklärer selbst ihre Unkunde: zumeist werden sie als Abbreviaturen von Wörtern durch deren Anfangsbuchstaben genommen. Auf Talismanen dienen sie zum cabbalistischen Gebrauch und werden für um so wirksamer gehalten, je unverständlicher sie sind. —

Die nachfolgenden Vorlagen sind Abdrücke von Siegeln. Diese Siegel unterscheiden sich von den Talismanen dadurch, dass sie immer verkehrt gestochen sind, so dass sie erst im Abdruck gelesen werden können, während die Talismane mit wenigen Ausnahmen gleich auf dem Stein zu lesen sind und abgedruckt verkehrt erscheinen. Auch enthalten die Siegel regelmäßig den Namen des Besitzers, die Talismane niemals. —

No. 519. Sardonyx. — Achteck von Doppellinien eingerahmt. Schrift persisches Ta'lik, Sprüche persisch.

خدا

Gott.

مظهر الطاف

erweist Gnaden.

مصطفى

Mustafa.

Das ف ist durch die Mitte des Feldes in breitem Zuge quer durchgezogen. Mustafa ist der Name vom Besitzer des Siegelsteins. — Wie bei den meisten nachfolgenden Siegeln sind also freien Stellen mit vielerlei Ornamenten, Arabesken, Sternen, Rosetten, Punkten und Strichen reich und geschmackvoll verziert.

No. 517. Carniol. Oval. Doppellinige Einfassung. Schrift und Sprache wie auf der vorigen No.

مُطَهَّرُ الْهَيْ Gegenstand des göttlichen
فَيْضِ مُحَمَّدٍ Gnadenausflusses sei Mahmud.

Fast wörtlich stimmt hiermit die Inschrift auf dem Siegel des Grossvezirs Derwisch Muhammed Pascha, unter welchem die Bukowina an Oestreich abgetreten wurde: $\text{درویش محمد ایام مطهر فیض الهی}$ Derwisch Muhammed sei der Gegenstand des Gnadenausflusses Gottes.

Ganz unten nehme ich noch winzig klein die Zahl ٩, (90) als Datum der Anfertigung des Siegels wahr. Wie oft, ist die Hundert- und Tausend-Zahl zu ergänzen, also entweder 1090 (= 1679 n. Chr.) oder 1190 (= 1776 n. Chr.). — Auch hier reiche Ornamentirung in feinsten Zügen.

II. No. 469, 5. Carniol. Oval, von Doppellinien eingerahmt. — Schrift und Sprache wie auf den beiden vorigen.

بندہ خالق Der Diener (eigtl. Slave, Verehrer) des
کونین حسین Schöpfers der beiden Welten (Existenzen) Hussein.

Die beiden Welten (کونین) ist nach Analogie anderer Legenden mit Sicherheit zu lesen, obgleich durch ein Versehen des Graveurs (کونین steht) sind die gegenwärtige, in welcher wir jetzt leben, und die ihr vorhergegangene, während welcher die Erde unter der Herrschaft der Genien stand. Muhammed wird oftmals als der Gesandte der beiden Welten (رسول الکونین) bezeichnet, sofern seine Mission den körperlichen Wesen (Menschen) und den Geistern galt. — Hussein, der Besitzer des Steins, nennt sich, wie es oft auf Siegelsteinen vorkommt, einen Diener Gottes, in arab. Legenden auch nur عبد, d. i. frommen Muselman.

No. 469, 7. Carniol. Oval, von Doppellinien umschlossen. Ueberaus reich und schön ornamentirt. Sprache und Schrift wie auf den vorigen.

عنا حوید Gnadengeschenk erfleht
خلیل Chalil
از رب کعبه vom Herrn der Kaaba.

Der Name des Eigenthümers, in der Mitte in besonderer Umrahmung, bedeutet *Freund*; mit dem Beisatze *Allah's* ist es ge-
läufige Bezeichnung Abrahams, des angeblichen Gründers der Kaabe,
des Tempels in Mekka. Der Spruch scheint mit Beziehung darauf
gewählt zu sein.

No. 515. Sapphir. Viereckig, doppellinige Einfassung. Sprüche
und Schrift wie auf den vorigen.

خاک ره قدم *Staub des Weges vom Fusse*
پاک محمد احمد *des reinen (heiligen) Muhammed ist Ahmed.*

Zu unten in der rechten Ecke ganz klein ٨٨٧ (887 d. H. =
1482 n. Chr.), das Jahr der Anfertigung. — Mit einem auch
sonst vorkommenden bildlichen Ausdrucke für Demuth bezeugt
Ahmed, der Besitzer des Steins, seine Verehrung und tiefste Er-
gebenheit an Muhammed. — Denselben Sinn bietet die Legende
eines Siegels in meinem Besitze: *خاک پای فخر عالم مصطفی*
Fussstaub des Ruhmes der Welt (Muhammed's) ist Mustafa.

No. 32. Carnool, Oval, doppellinige Einfassung. Schrift Ta'lik,
Sprache türkisch.

اوله خاتم *Es sei das Siegel*
سلیمان هباری *Suleiman's gesegnet!*

Nach der unten stehenden winzig kleinen Ziffer ٦٨ hat ein
Suleiman (Salomo) im 68. Jahre eines der letzten Jahrhunderte der
Hedschra (1657, 8 oder 1754, 5 n. Chr.) dieses Siegel für sich
anfertigen lassen.

I. No. 568. Carnool. Achteitiges Oblongum, von Doppel-
linien umschlossen. Schrift und Sprache wie auf der vorigen No.

اوله یا رب متجلی *O mein Herrgott, möge Hasan wieder auf-*
حسنائبله حسن *leben in mir mit seinen guten Eigenschaften.*

Der Besitzer, Hasan, führte den gleichen Namen mit dem
Khalifen Hasan, dem Sohne Ali's, dem man viele ausgezeichnete
Tugenden zuschrieb. Darauf spielt die Legende an. — Unten ١١٧
(1106 d. H. = 1694, 5 n. Chr.), nicht ganz sicher lesbar.

* * *

Von den etlichen hundert oriental. Siegelabdrücken in meinem
Besitze füge ich noch zwei bei. Der erste hat ein persönliches
Interesse für mich, weil er mir im Jahre 1830 nach meiner Rück-
kehr aus der Schule de Sacy's von Goethe mit Bitte um eine Er-
klärung zugesendet wurde und die erste Anregung gab, mich mit
dieser Studienspecialität zu beschäftigen. In Folge davon ist es

dann gelungen, unter dem Zusammentreffen seltenster Glücksumstände in dem kleinen Jena eines der reichsten orientalischen Münzcabinette zu schaffen. — Der Ring mit dem Siegelsteine befindet sich in Goethe's Hinterlassenschaft.

Ovale, ornamentirte Fläche, von Doppellinien umschlossen. Die *Legende* ist aus dem oft zu Siegelinschriften benutzten 90. Verse der II. Sure entnommen:

وما توفيقى Und kein Beistand für mich
الا بالله ausser bei Gott.

Darunter in doppelliniger, gräßlicher Bogenumrahmung:

عبد محمد Sein Diener Muhammed.

Der zweite Siegelstein befindet sich im Besitze Sr. Durchlaucht des Fürsten Gagarine. Er bietet eine Pehlevinschrift, nur den Eigennamen eines, mir wenigstens, unbekannten Mannes, der zwar deutlich gravirt, doch vermöge der Vieldeutigkeit mehrerer Pehlevi-charaktere auf verschiedene Weise gelesen werden kann.

𐭮𐭲𐭮𐭲𐭮

Unter den Namen in Mordtmann's Studien über geschnittene Steine mit Pehlevi-Inschriften DMZS. XVIII findet dieser sich nicht. 𐭮𐭲𐭮𐭲𐭮, 𐭮𐭲𐭮𐭲𐭮, 𐭮𐭲𐭮𐭲𐭮 u. a. lässt sich lesen. Mit letzterem liesse sich wohl ein آفرام *institutionis filius* nach Analogie von

𐭮𐭲𐭮𐭲𐭮 *Schahzat* = شاه زاده bei Mordtmann a. a. O. S. 41.

No. 143 combiniren; am nächsten aber liegt, an den bekannten Namen 𐭮𐭲𐭮𐭲𐭮 *Phruates* zu denken. Dem hat auf mein Befragen auch Herr Professor D. Spiegel beigestimmt mit dem Hinzufügen: „Das Siegel weist uns in eine Zeit, wo zwischen *P*h und *r* noch kein Hilfsvocal eingeschoben wurde, und das vorgesetzte *α* dürfte auf semitischen Einfluss hindeuten, da den Semiten der Doppelconsonant am Anfange des Wortes unbequem sein musste.“ — Die Schriftform stimmt mit dem Pehlewi-Alphabete der dritten Periode überein, wie es uns auf den Münzen Chusray's II. noch nicht ganz sicher, ganz rein aber ausgebildet auf den muhammedanischen und den Münzen von Tapuristan vorliegt.

Eine ägyptische Statuette.

Von

Dr. A. Erman.

(Mit einer Tafel.)

Die auf beigegebener Tafel abgebildete kleine Statue ist in Adana in Cilicien gefunden worden und verdient schon um dieser Herkunft willen Beachtung. Herr Prof. Sachau, auf dessen Wunsch ich sie hier veröffentliche, bemerkt darüber:

„Ein Papierabdruck der Inschrift und eine Photographie der Statue wurde mir in einem Brief meines verstorbenen Freundes Dr. Theodor Bischoff in Aleppo vom 21. Juli 1881 mitgetheilt. Er hatte beides von einer Reise in Cilicien (Frühjahr 1881) mitgebracht. Das Denkmal war in Adana bei einem Hausbau gefunden worden und ist vermuthlich noch jetzt dort vorhanden.“ —

Das kleine Denkmal schätze ich, wenn ich den Abklatsch seiner Inschrift mit der entsprechenden Stelle der Photographie vergleiche, auf etwa 60 cm. Höhe; das Material scheint ein dunkler Granit zu sein. Die Statue stellt eine ägyptische Dame dar, die in der häufigen Stellung der Aegyptierinnen kniet, die eine Hand auf dem Schooss, die andere — bald ist es die Linke, bald die Rechte — auf die Brust gelegt (vgl. z. B. Leps. Denkm. II, 46, 57, 79, 83 etc.). Nur die Haltung des Fusses ist ungewöhnlich; sonst halten knieende Frauen den Fuss gestreckt, so dass seine obere Seite und das Schienbein die Erde berühren, während knieende Männer nach Art unserer Statue sich auf die Zehen und das Knie stützen (vgl. Leps. Denkm. III, 70 d und besonders ib. 75 b.). Die Dargestellte trägt die übliche schwere Haartrisir, in der älteren Form, die das Ohr frei lässt; ihr Gewand liegt eng am Körper an. Es ist nicht ganz leicht über dieses letztere sich klar zu werden. Die gewöhnliche Tracht der alten Zeit¹⁾, die die Bäuerin so gut

1) Im neuen Reich tragen fast nur noch die Göttinnen das alte enge Kleid, selten nur andere Frauen (L. D. III, 20 c. 42, 62 b), die vielmehr ungeheurer weite Gewänder tragen, die ihnen ein höchst barockes Aussehen verleihen (I. I. III, 1. 2. 91, 97, 100, 101, 106, 117 u. s. w.). Auch die Männer ersetzen den alten Schurz durch lange faltige Kleider.



späterer Zeit hätte man wohl  und  geschrieben und die Verstorbene maatxu genannt. Andererseits verbietet die Form der Schrift bis in das alte Reich hinaufzugehen.

Dieser Ansetzung widerspricht auch der frische Styl des kleinen Kunstwerks nicht. Etwas oberflächlich ist es freilich gearbeitet; dem Arm fehlt jede Muskulatur und bei den Schenkeln und Waden hat der Bildhauer sich arg verhasen, nur mit Verlust ihrer halben Schenkel könnte die Dame aufstehen. Vor dem rechten Fuss ist eine noch unbearbeitete Stelle.

Wie und wann nun diese Statue aus ihrem ägyptischen Grabe nach Cilicien verschleppt ist, wer will das sagen? Cilicien war den Egyptern des neuen Reichs wenigstens dem Namen nach bekannt, die älteren thebanischen Gräber sind zum Theil frühzeitig beraubt worden und es wäre schliesslich nicht unmöglich, dass schon damals das kleine Denkmal sich an die gegenüberliegende Küste verirrt hätte. Es ist dies im Grunde aber eine missige Frage, denn dass die cilicische Herkunft der Statue nur eine zufällige ist, steht ja fest.

Tigrīna-Sprüchwörter.

Von

Franz Praetorius.

Nur Herausgeber nachstehender elf Sprüchwörter bin ich. Gesammelt und erläutert hat sie ein katholischer Missionar, der mehrere Jahre in Abessinien gewirkt hat. Den Namen desselben zu nennen ist mir nicht gestattet, da es dem Geiste der betr. Genossenschaft zuwider wäre, wenn ein Mitglied derselben mit seinem Namen in einer gelehrten Zeitschrift an die Öffentlichkeit treten wollte. Also Herr NN. hat 134 Tigrīna-Sprüchwörter gesammelt, längere Texte theologischen Inhalts niederschreiben lassen und ist damit beschäftigt, eine Tigrīnagrammatik auszuarbeiten, von der die Formenlehre bereits ziemlich fertig ist. Von diesen Sprüchwörtern erscheinen hiermit zunächst die ersten elf nebst Commentar. Mein Antheil an dieser Arbeit beschränkt sich auf einige Kürzungen und wenige Zusätze, welche letztere in eckige Klammern gesetzt sind. Ich sage schliesslich dem Herrn Missionar auch an dieser Stelle meinen Dank, dass er mir gestattet hat, von seinen Sammlungen Kenntniss und Abschrift zu nehmen.

፬ሰላ :

Sprüchwörter.

፩ : ሕፃናዊ፡፡፬ሰላ፡፡

1. Krankheit zerrüttet, Hunger macht wahnsinnig.

፪ : ሕፃናዊ፡፡፬ሰላ፡፡

፫ : ሕፃናዊ፡፡፬ሰላ፡፡

2. Der Besitzer eines neuen Kopfkissens stützt sein Haupt am Wege.

፬ : ሕፃናዊ፡፡፬ሰላ፡፡

፭ : ሕፃናዊ፡፡

፮ : ሕፃናዊ፡፡፬ሰላ፡፡

3. Tabak vom Fremden; Weisheitsspruch vom Thoren.

፯ : ሕፃናዊ፡፡፬ሰላ፡፡

፰ : ሕፃናዊ፡፡

- ᠔: ክለተ: ገረሐትስ.ፆ: ሐ
 ጦኸስተ: ስንቆጦ:: 4. Zwei Schelme (mitsammen),
 Asche ist ihre Wegzehr.
- ፩: ገጦል.ፆ: ስረቆጦስ: ገ
 ጦበስ: ገጦበስ.፲.ይ.በ
 ሉ:: 5. Die ein Kammerl gestohlen
 haben, ducken sich.
- ፭: ንጽንጽ.ፆን: ቁስሊ: ሐ
 .ይተርሏ: ንቁልዓን: ስ
 ኒ: ሐ.ይተርሏ:: 6. Den Fliegen zügt man keine
 Wunde und den Kindern
 nicht die Zähne.
- ፮: ንሐግትስ.ፆ: ሐኖሳ: ሐ
 ኖሳ: ኦንት: ሐበየትሳ:
 ሐኖቃ:: 7. Der Schwiegermutter gib
 (zuerst) gute Worte; will
 sie (dann) nicht, hänge sie!
- ፯: ፈተካዶ: ንንጉሠ: ተጦ
 ርቆ:: 8. Bringt man denn gern
 dem Könige Geschenke?
- ፱: ኦንሳብ: ጦሐርስ.ፆ: ሐ
 ሀጦር:: 9. Weisheit ist besser als Ge-
 lehrsamkeit.
- ፲: ካ.ፆን: ሐ.ይትበሉ: ካ
 ጦዚኸ.ይ.ፆን: ገበር:: 10. „Gehe“ sage zu ihm nicht,
 thue es ihm aber an, dass
 er geht.
- ፲፬: ስዋክን: ጠዓዓና: ጻ
 .ይ: ዘፋጣፍክን: ዶገ
 ጻና:: 11. Euer Bier hat uns ge-
 schmeckt; gebt uns noch
 (von diesem) Wasser, welches
 ihr verdorben habt.

1. ሐጻጻን.ፆ zusammengesetzt aus ሐጻጻ + ን + .ፆ.
 ን, dem in dem zweiten Satzgliede ን von ጥጻትን entspricht,
 ist die einfachste Conjunction = und, die aber kaum anders als
 doppelt gebraucht werden darf; zuweilen vertritt aber auch ein
 ኦውን das zweite ን. [ኦውን, ውን nicht = ወ + ኒ,
 sondern zur Wurzel ሐዓን gehörig; vgl. amh. Gramm. § 35 b]. —
 .ፆ eine affirmative enklitische Partikel, die namentlich in Sentenzen
 und Sprichwörtern zur Anwendung kommt: für wahr, wohl,
 halt. Im familiären Conversationsten hört man es auch oft als
 selbstständiges Wort in dem Sinne von »o?, wirklich?«, in der
 That. — ጦገላቸዋ Verbalsubstantiv des Kausativstammes =
 verderbend, verderblich, fem. ጦገላቸዋት, plur. ጦ

ḡḡḡ oder **ḡḡḡḡ**. Die Bedeutung dieser Form enthält immer ein mehr oder minder kausatives, instrumentales Moment, z. B. **ḡḡḡ** Werkzeug, **ḡḡḡ** alles, was zum Unterrichte dient, **ḡḡḡ** (nicht starres Substantiv = Scheune, cfr. Praetor. Grammatik pag. 184) alles, was zum Sammeln, Versammeln dient, auch ecclesia, Versammlung. So lautet im Katechismus auf die Frage: **ḡḡḡ**: **ḡḡḡ**: **ḡḡḡ**: die Antwort: **ḡḡḡ**: **ḡḡḡ** **ḡḡḡ** (oder auch die Femininform **ḡḡḡ**, **ḡḡḡ**) die Versammlung der Getauften. Es wird diese Form **ḡḡḡ** ziemlich regelmässig von allen Zeitwörtern gebildet, im Plur. neben **ḡḡḡ** und **ḡḡḡḡ** auch **ḡḡḡḡ** [Tigrinagr. § 135] allerlei Werkzeug; ebenso **ḡḡḡ** Werkzeug zum Schlagen (Hammer), plur. **ḡḡḡḡ**, **ḡḡḡḡ** **ḡḡḡ** und **ḡḡḡḡḡḡ**. Dass die Form **ḡḡḡ** auch als abstractes Substantiv aufträte, ist mir nicht bekannt; dafür werden die im Tigrina sehr klar geschiedenen Formen **ḡḡḡ** (Infinitiv) und **ḡḡḡḡ** gebraucht. Die in Praetorius' Grammatik [S. 184] angezogenen Beispiele des Gegentheiles scheinen mir nur Nachlässigkeitsfehler der anhangsirenden Uebersetzer zu sein. Die Form auf **ḡ** ist die eigentliche regelmässige Participialbildung; die Formen **ḡḡḡ** und **ḡḡḡḡ** dagegen sind substantivisch und kommen nicht von allen Zeitwörtern vor. — Der Stamm **ḡḡḡḡ** verderben, zu Grunde richten, ist mir nur in dieser und in der passiv-reflexiven Form **ḡḡḡḡ** bekannt; es gibt aber auch ein Adjectiv **ḡḡḡ** verderben, z. B. **ḡḡḡ**: **ḡḡḡ** eine verfehltte Sache. [Dieser auch im Amh. nicht ungewöhnliche Stamm hat sich wahrscheinlich aus **ḡḡḡ** = **ḡḡḡ** entwickelt]. — **ḡḡḡḡ** Hunger für **ḡḡḡḡ** [Tigrinagr. S. 177]. — **ḡḡḡḡ** Part. causat. von **ḡḡḡ** toben, wahn-sinnig sein. Es sei bemerkt, dass die Schreibweise **ḡ** statt **ḡ** nur aus Vorliebe für die etwas gefälligere Form des Buchstabens entstanden ist und durchaus nicht eine Verlängerung des a bedeutet. Die Form müsste eigentlich lauten **ḡḡḡḡ**, oder mit Ver-längerung des a wegen des darauffolgenden Gutturals **ḡḡḡḡḡḡ**; aber wie es sehr häufig in diesen Fällen geschieht, hat der Guttural

den a-Laut für sich genommen und den Vokal des vorübergehenden Consonanten abgeschwächt. So schreibt man noch gewöhnlich ረሳየተ, obgleich man spricht ረረሳየተ vier; ተሰላላ obgleich man spricht ተሰላላ u. a. m. [Tigrinagr. § 82]. Um auf die oben bemerkte Verwechselung von ሀ und ሀ zurückzu kommen, möge hier ein Wort über die Aussprache der Form Gheez der äthiopischen Characteres seine Stelle finden: Die erste Form hat durchweg den a-Laut verloren und dafür das ae. angenommen mit Ausnahme der h und der beiden Gutturalen አ und ሀ. Es entsteht hierdurch eine Schwierigkeit, den ae-Laut auszudrücken, wenn er mit ሀ, ሐ, ኃ, አ und ሀ der Flexion wegen zu verbinden ist, wie dies namentlich der Fall ist in der Endung der 3. Person sing. praeter. und in dem Suffix 3. pers. plur. fem. Es bieten sich zwei Wege dar, dieser orthographischen Schwierigkeit zu begegnen; entweder lässt man auch in diesen Fällen die Gheezform stehen, welche dann ausnahmsweise wie ae zu sprechen ist, oder man hilft sich mit der Form Hamis und schreibt also z. B. ሰጦሃ audivit, አረአኝ pater eorum (ejus, Höflichkeitsform). Wohl schreiben die Uebersetzer der in Basel gedruckten Evangelien die Endung des praeteritum überhaupt mit der fünften Form, aber ohne allen Grund, ja gegen die Tendenz des Tigrina, das lange ē, auch wo es im Aethiopischen steht, durch ae zu ersetzen. So schreibt man ebenso gut ፋፋ wie ፋፋ. Das Hamiszeichen ist nur da nöthig, wo ie auszusprechen ist, z. B. ጊዜ Zeit, oder wo die Flexion es erheischt, z. B. in dem Suffix der 1. Pers. des Verbal-Infinitiva, also ገቢፋ (ich) gethan habend; obgleich auch in diesem letzteren Falle Viele ገቢፋ schreiben.

2. **ጸጥርእስ** Kausativsubstantiv von **ጥርእስ** (sich) das Haupt stützen, **ፈጥርእስ** machen dass u. a. w. **ጸ** also: Alles was zum Stützen des Hauptes dient. — Der Statureconstr. **በዓለ** ohne alle Veränderung. Es ist dies Regel im Tigrīna, die nur Ausnahme erleidet in den auf *i* auslautenden Wörtern, welche ihr *i* in *ö* resp. in die sechste Form verkürzen. [Daneb scheint die Bemerkung Dillmann's im Lit. Centr. 1872, 1325 zu Prætorius' Tigrīnagr. S. 210 f. doch nicht ganz zutreffend.] Der alte äthiopische St. constr. ist beibehalten in manchen, unverändert ins Tigrīna herübergeholten Ausdrücken, meist theologischen oder liturgischen Inhaltes, z. B. **በጥ:፡ክርስቲያን. ከርዋጥ:**

ገጠላት. — ዐንገደ, besser im Tigr. ዐገደ; ዐንገደ mehr amharisch, Weg. — ይትርእስ: zu bemerken die Beibehaltung des Praeformativ-**ጥ** im Imperfect., wo es gewöhnlich verschwindet. Einige solcher Reflexiv-Passiv-Formen werden als neue Verba quadriliter behandelt: so auch ተንሠሏ, Imperf. ይትንሠሏ [Tigriñagr. § 173]. Doch ist in obiger Form bemerkenswerth, dass das Ende gleichwohl passivisch vocalisirt ist [Tigriñagr. S. 275]; es heisst auch in der That das Präteritum ተተርእስ, also doppelt passivische Bildung.

3. ትዋግኑ Tabak. ን-ን, s. zu 1. — ገዢ der Fremde pl. ለገላስ, vom äthiop. ገላሠ. — እንግብ äthiopisch እዋን von: zu bemerken das **ን**; so auch ብዘይግላይ ohne mich, ብዘይግኑ ohne dich u. s. w. [Vgl. Amh. Gramm. S. 268 Anm. — Die Richtigkeit der Form ብዘይግላ ist Tigriñagr., Beilage Joh. 1, 3 mit Unrecht in Abrode gestellt.] ዓሻ Thor, Narr, davon ለዐሻው zum Narren halten. ዐሻነት Thorheit; s. zu 1.

Zum Verständniß dieses Sprichwortes sei bemerkt, dass es in Abessinien die Höflichkeit erfordert, einem Fremden Tabak anzubieten; ganz widersinnig würde es sein, wollte man von dem Fremden Tabak verlangen; ebenso widersinnig ist es von einem Thoren einen Weisheitsspruch zu erwarten.

4. Da ich keinerlei Grund einsehe, ክልቴ zu schreiben, so ziehe ich die Schreibart ክልተ vor. — ገረሐት; ich vermag über Etymologie und Flexion des Wortes keine Auskunft zu geben. — ስ ist das hervorhebende äthiopische ስ; verwandt mit ihm und in der Conversation sehr häufig ist ሲ. Man gebraucht letzteres besonders, wenn man einen schon ausgesprochenen Gedanken, der aber nicht verstanden worden, zur Verdeutlichung wiederholt; es hängt sich enclitisch an das hervorzuhebende Wort an. — ሐዐ ነስተ Asche [Tigriñagr. § 96]. — Der Sinn dieses Sprichwortes ist: Zwei schalkhafte Menschen, die zusammen reisen, wollen einer dem andern schlimme Streiche spielen, indem sie Asche in des Genossen Mehl mischen, und kommen so beide zu Schaden.

5. **ሰረቆ** Infinit. Verb. von **ሰረቀ** stehlen. Hier einiges über den Gebrauch des alten Infinit. Verb. im Tigriſch: Er kommt unseres Wissens nicht ohne Suffix vor und wird daher im Gebrauch fast nur als Particp., ja geradezu als ein Indikativ der vollendeten Handlung betrachtet [Tigriſaggr. S. 336]. In gewissen Wendungen gibt sich auch der Infinitiv-Character noch klar zu erkennen; so sagte mir eines Tages ein Begleiter auf einem Spaziergange: **ከዋርኛ ለይረላጥኝ** ich weiss (die Zeit) nicht, dass wir spazieren gegangen (so lange schon ist es her), wörtlich: unser Spazierengehen weiss ich nicht[?]. Der bei weitem häufigste Gebrauch aber ist der als Particp. des Perfects (mit oder ohne **ሰላ**), ja, wie gesagt, geradezu als Perfect; nicht aber als historisches Perfect. — **ንጹብስ** einer von den zahlreichen adverbialen Ausdrücken, welche mit **ባለ** verbunden den entsprechenden Verbalbegriff darstellen [Tigriſaggr. § 211]; z. B. **ከፋ ፡ ባለ** oben sein, **ደረረ ፡ ባለ** zurückweichen, etc. etc. Sehr häufig steht **ባለ** als Infin. Verb. mit einem andern Hauptzeitwort verbunden, z. B. **ቶሎ ፡ ባለገ ፡ ንጹ** komm schnell. Dieses Hauptzeitwort wird manchmal ausgelassen, wenn es sich aus dem Zusammenhange ergibt; so sehr häufig in der Frage, wenn auf etwas schon Gesagtes Bezug genommen wird, z. B. **ከዐይ ፡ ባለ** Wie so? (so ist das, verhält sich das so). So heisst es in einem Katechismus **የሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ንጹንተይ ፡ ሰብ ፡ ኮኝ ፡** Antwort: **ኣልኛ ፡ ቢደኝ ን፡** Frage: **ከዐይ ፡ ባለ ፡** Warum ist Christus Mensch geworden? — Damit er uns erlöse. — Wie tuend? Oder unpersönlich: **ሰሪኝ ፡ ኣኛኝ ፡ ለወወደ ፡** Antw.: **ኣወ ፡ ለወወ ፡** Frage: **ከዐይ ፡ ባለ ፡** d. h. Hat er (Christus) einen Vater und eine Mutter? — Ja. — Wie so? — Interessant ist dieses **ባለ** noch in folgender Wendung: **ዓይ ፡ ይወጽእ ፡ ባለ ፡ ደወኛ ፡ ኹይኝ** Es sieht sich darnach an, dass es regnen wird; es ist Gewölk da. (NB. Da ich oben das Sadszeichen **ኝ** angewendet habe, so sei mir gestattet, einen Irrthum zu berichtigen, den ich in Prætorius' Grammatik Seite 20 § 9 finde. Es heisst daselbst: „Das alte Zeichen **ኝ** ist somit ganz geschwunden. Viel natürlicher wäre es gewesen, wenn vielmehr **ኝ** fortgefallen wäre, und **ኝ** seinen alten Werth behalten hätte.“ Letzteres ist in der That der Fall; es ist rein

individuelle Sonderthümlichkeit oder inkorrekte Schreibung der betr. Texte, wenn man dort **ʒ** für **ʒ** findet).

Obiges Sprichwort enthält eine Ironie auf die Thorheit derjenigen, die sich zu verbergen suchen, während ihr Unrecht offen am Tage liegt.

6. In der Form **ḏ.ḏ.ḏ.ḏ.** fehlt der zweite Theil der Negation, **ʒ**.

7. [Zu **ḏ.ḏ.ḏ.** wird zu vergleichen sein Dillm. lex. 108 f. II **ḏ.ḏ.ḏ.**]

8. **ḏ.ḏ.ḏ.** Infinit. Verb. mit Suffix. 2 pers. masc. sing. von **ḏ.ḏ.** lieben, abgekürzt aus **ḏ.ḏ.ḏ.** [Tigrisagr. S. 286]. — Es bietet sich hier Gelegenheit, ein Wort über den Gebrauch der Aspiration bei gewissen Consonanten zu sagen. Kann man auch nicht Alles genau fixiren, da auch in derselben Gegend vieles schwankend ist, so dürften doch folgende Punkte ziemlich allgemeine Gültigkeit haben. Einer Aspiration fähig sind folgende Laute: **ḏ, ḏ, ḏ, ḏ, ḏ**, welche dann **ḏ, ḏ, ḏ, ḏ, ḏ** geschrieben werden; die drei letzteren kommen jedoch mehr nur in anharisirenden Formen vor. [Der Herr Verf. bezeichnet hier wohl irthümlich gewisse andersartige Lautvorgänge gleichfalls als

Aspiration]. (Auch **ḏ** und **ḏ** zu schreiben ist wohl kaum zulässig, da letzteres Zeichen den ihm eigenthümlichen gutturalen Anstoss immer, und ersteres fast immer noch bewahrt hat. Wenn manche Tigris-schreiber derselben zu bedürfen glaubten, so kam das wohl nur daher, weil bei diesen Lauten im Anharischen der consonantische Werth gänzlich verschwunden, und man für das Tigris das Gegentheil anzuwenden für nöthig hielt. Ebenso verhält es sich mit **ḏ** und **ʒ**. Dies zur Ergänzung des in Prætorius' Grammatik pag. 18 u. 19 §. 8 Gesagten). Im Allgemeinen kann die Aspiration dieser Laute nur stattfinden, wenn ihnen ein Vocal vorhergeht. Eine Aspirata verliert die Aspiration wenn der vorhergehende Vocal verschwindet. Also: **ḏ.ḏ.ḏ.** aber **ḏ.ḏ.ḏ.**; **ḏ.ḏ.** aber **ʒ.ḏ.ḏ.**, **ḏ.ḏ.** aber **ḏ.ḏ.ḏ.**, **ḏ.ḏ.** aber **ḏ.ḏ.ḏ.**; **ḏ.ḏ.** aber **ḏ.ḏ.ḏ.**. Die Aussprache dieser Aspiraten anlangend, so ist **ḏ** durchaus nicht gleich **ḏ**, wie ich in Prætorius' Gramm. § 8 lese, sondern ein ganz eigenthümlicher Kehllaut, der in der That, wie Isenberg sagt, sehr dem arab. **ḥ** gleicht; **ḏ** dagegen ist

ganz wie der entsprechende äthiopische Consonant ein eigenthümlich hinausgestossenes k. Das Suffix der 2. Pers. ካ, ከ, ከ፪, ከኝ erhält ausnahmsweise die Aspiration nicht in seinen Verbindungen mit አሉ, um die so entstehenden Formen von den einfachen Formen der 2. Pers. des nämlichen Verbums zu unterscheiden. Also አሉኸ du bist, aber አሉካ (auch አሉከ) dir ist, du hast. Nach አ und ነ ist der Gebrauch verschieden, je nachdem man diesen Zeichen einen consonantischen Werth beilegt oder sie quiesciren lässt. In erstem Falle schreibt man z. B. ሰፃህ ከ፪, im zweiten Falle ሰፃህከ፪ ihr hörtet.

11. Scherzhafter Ausdruck um der Hausfrau wegen ihres vorzüglichen Bieres eine Schmeichelei zu sagen. — Die 2. Pers. fem. Plur. als Höflichkeitsform; sie dient in den nördlichen Provinzen auch noch als eigentl. Plur. — ዘፋጣጥከኝ ist mir übersetzt worden „que vous avez gâté“: ich kann aber keinen weiteren Anschluss über diese Form geben. [Etwas ዘአጥፋኩኝ, von ጠፋአ?].

Noch einmal zur Geschichte der Etymologie von *θεός*.

Von

Dr. J. Löbe.

Nach einer Bemerkung in Band XXXII, S. 502 dieser Zeitschrift hatte Dr. Nestle in einer sprachwissenschaftlichen Abhandlung des syrischen Kirchenvaters Jakob v. Edessa gefunden, dass derselbe bezüglich des griechischen Gottesnamens, *θεός*, neben der gewöhnlichen Ableitung von Wörtern, welche laufen (*θῆναι*) und sehen (*θεῖναι*) bedeuten, noch eine dritte von einem Worte mit der Bedeutung brennen, verbrennen anführe, und da ihm kein andres dieser Bedeutung entsprechende Wort als *δαῖναι* einfiel, dasselbe ihm aber zweifelhaft war, „weil er diese Etymologie aus der ihm bekannten griechischen Literatur nicht belegen könne“: so richtete er an a. St. eine diesbezügliche Frage an die klassischen Philologen. Indess es wurde ihm darauf von dieser Seite keine Antwort, und nun macht er in Bd. XXXVII, S. 126 bekannt, dass er selbst in dem *Ετοιμολογικόν ἑρμηνεον* des Euchätenmetropolitans Johannes die Beantwortung seiner Frage gefunden habe, nämlich das qu Wort sei *αἶθαι*, denn Johannes sage, nach Anführung der andern Ableitungen von *θῆναι* und *θεῖναι*, *αἶθαι τε πᾶν ὄψασμα καὶ πῦρος πλέον*. Aber es entsteht ihm nun die neue Frage: „woher hatte Jakob diese Etymologie und woher hatte sie der Bischof des 11. Jahrhunderts?“ Ich kann zwar diese Frage auch nicht beantworten, will aber bemerken, dass diese Etymologie den Philologen längst bekannt gewesen ist, nämlich Gerh. Joh. Vossius im *Etymologicum linguae latinae*, Neapel 1762, I. p. 241, nachdem er aus Festus citirt hat, dass das lateinische deus vom griechischen *θεός* abstamme, fragt, wie Dr. Nestle, sei unde *θεός*? und gleich an erster Stelle, vor Anführung der andern Ableitungen, setzt er: (Johannes) Damascenus et ex eo Thomas lib. de Veritate ac ex utroque Coelius Rhodiginus (Cectt. antiq.) lib. XXII. cap. IV. censent esse ab *αἶθαι*, hoc est ardere, nempe ob malorum consumptionem, unde et in Scripturis dicitur (deus) esse ignis absumens. Der Unterschied ist nur der, dass der Name nach Johann Damascenus mehr biblisch (nach Deuterom. 4, 24) einen Verderber, Vernichter

der bösen Menschen bezeichnen soll, wie auch das πᾶν ὄντασμα, alles Schmutzige, Befleckte, Gemeine, des Bischofs Johannes in metaphorischen Sinne genommen werden kann, während Jakob v. Edessa, nach Dr. Nestle's Uebersetzung, ihn als Verbreiter, Vernichter aller schlechten Materie deutet, was eine ziemlich gnostische Färbung hat und nicht einmal der dazu citirten Stelle Joel 2, 3 entspricht. Freilich kann man wieder fragen, woher hat der Damascener die Etymologie von αἰθερ? Nun doch wahrscheinlich aus derselben Quelle, aus welcher sein Landsmann, der Edessener, und wer in den griechischen Kirchenvätern belesen ist, wird vielleicht darüber Auskunft finden; Coel Rhodiginus sagt nichts als was bei Vossius steht. Uebrigens hätte sich Dr. Nestle für sein Rathen auf δαιτυν vergleichsweise auf die ihm bekannte Stelle des Macrobius Saturn. 1, 23 berufen können, wo derselbe auch nach dem Stoiker Posidonius den Begriff des Brennens im göttlichen Wesen anführt, indem er von den δαιμονες sagt, dieser Name wäre von δαιτυν abzuleiten, was sowohl = καίεν als auch = μίγειν sei, mit der allerdings etwas gezwungenen Erklärung, quia ex aetherea substantia parva atque divisa qualitas illis est. Und will man vollends der ungenirten Etymologie der alten Grammatiker, welchen alles Unmögliche möglich ist, Glauben schenken, so ist αἰθερ geradezu aus δαιτυν geworden, nämlich nach dem Etymologicum Magnum p. 33 ed. Sylb. so: αἰθερ ἐκ τοῦ δαίω = καίω, ἐπιρροβήσαντῳ (nämlich durch Versetzung der Laute) αἰδω καὶ τροπή τοῦ δ υἱς θ — αἰδω!

Ursprung der sieben Wochentage.

Von

E. Mayer, Ingenieur in Posen.

Es ist eine längst bekannte Thatsache, dass die uraltesten Völker die sichtbaren Einflüsse von Sonne und Mond auf den Wechsel der Jahres- und Tageszeiten und auf die ganze Natur schon in frühesten Zeiten auch den anderen Gestirnen, namentlich den Planeten zuschrieben; dass sie alle lebenden und leblosen Dinge sowie alle Eigenschaften, Naturerscheinungen, Lebensschicksale u. s. w. unter die Herrschaft der sieben mit blossen Auge sichtbaren Wandelgestirne als regierenden Gottheiten vertheilten; und dass in einer natürlichen Consequenz hieraus die Astrologie entstand, die vermeintliche Kunst, durch Berechnung aus dem Laufe der Gestirne Ereignisse und Lebensschicksale vorherzusagen.

Bei dieser astrologischen Vertheilung der Himmelsabschnitte, besonders der Ekliptik und der damit zusammenhängenden Zeitabschnitte unter die Herrschaft der sieben Planeten (worunter Sonne und Mond mit inbegriffen) finden wir diese immer in der naturgemässen Reihenfolge ihrer Umlaufzeiten geordnet, wobei selbstverständlich die Sonne an die Stelle kommt, die in unserem Planetensysteme die Erde einnimmt:

☾ Mond, ☿ Merkur, ♀ Venus, ☼ Sonne, ♂ Mars, ♃ Jupiter, ♄ Saturn. Bei der Vertheilung der zwölf Häuser des Thierkreises nehmen Sonne und Mond als Vorsteher der beiden Hemicyklen die Zeichen des Löwen und Krebses ein; die übrigen sind zu beiden Seiten derselben, einander paarweise entsprechend, in der angegebenen Reihenfolge geordnet.

Die sechsunddreissig Dekane, deren jeder 10 Grade umfasst, beginnen im ersten Dekane des Widlers mit Mars, von wo aus die regelmässige Reihenfolge sich fünf mal wiederholt; schliesslich nimmt Mars auch den letzten Dekan der Fische ein, und beherrscht demnach hier zwei benachbarte Dekane. Den Dekanen entsprechen die ursprünglich zehntägigen Wochen, deren drei auf einen Monat kamen, indess fünf Schalttage am Ende jedes Jahres das Sonnenjahr auf 365 Tage ergänzten.

Die Vertheilung der 360 Grade unter die regierenden Gottheiten beginnt ebenfalls im Widder mit dem Vorsteher des Widlers

Mars im ersten Grade, und die vollständig regelmässige Reihenfolge erleidet nur dadurch eine stellenweise Unterbrechung, dass der erste Grad jedes Thierzeichens denselben Vorsteher haben muss wie das ganze Thierzeichen; von diesem aus läuft sie dann ohne Störung durch das ganze Zeichen fort.

In den 28 Mondstationen wiederholt sich die Reihenfolge der sieben Planeten viermal.

Da erscheint denn die Ordnung der sieben Wochentage mit ihren aus den noch heutzutage gültigen Benennungen derselben allgemein bekannten Vorstehern auffallend unregelmässig, denn es folgen aufeinander:

☉ ♃ ♀ ♄ ♀ ♀ ♃

Nun aber theilen die Werke der älteren und neueren Astrologen, sowie auch diejenigen ihrer Gegner, die uns sie zu widerlegen die Regeln der Astrologie angeben, übereinstimmend mit, dass der Tag schon seit den Zeiten der alten Aegypter, denen sie den Ursprung ihrer Wissenschaft zuschreiben, in vierundzwanzig Stunden eingetheilt worden sei, und zwar, mit Sonnenaufgang beginnend, in zwölf Stunden des Tages und zwölf Stunden der Nacht. Um ferner für den Zweck eines Horoskopes den Vorsteher einer bestimmten Stunde zu ermitteln, müsse man die erste Stunde des Tages unter die Herrschaft des Vorstehers des ganzen Tages stellen, dann stehen die übrigen Stunden in der regelmässigen Reihe fortlaufend unter der Herrschaft der sieben Planeten.

Wenn man sich nun nach dieser Regel eine Uebersichtstafel für alle Stunden der Woche anlegt, wie die alten Astrologen sich solche anzufertigen pflegten, so erhält man folgendes Resultat (siehe Tabelle S. 455):

In dieser Tabelle bemerkt man, dass die Gesamtreihefolge keine Unterbrechung erleidet, sondern dass sich regelrecht die erste Stunde des Montags an die letzte des Sonntags, die erste des Dienstags an die letzte des Montags u. s. w., und endlich die erste Stunde des Sonntags an die letzte des Sonnabends in fortlaufender Ordnung anschliesst.

Folgerichtig ist jene astrologische Vorschrift eigentlich nur umgekehrt auszudrücken: Die Stunden haben fortlaufend die Planeten in der bekannten Reihenfolge zu Beherrschen, und der Vorsteher der ersten Stunde jedes Tages ist zugleich auch der Vorsteher des ganzen Tages. Daraus geht die sieben tägige Woche als astrologische Zeiteintheilung von selbst hervor. Ein neues Beispiel des wesentlichen Einflusses, den die mythologischen und besonders die astrologischen Lehren und Bräuche der Vorzeit auf viele der heutigen Einrichtungen und Gebräuche ausgeübt und noch nach Jahrtausenden bewahrt haben.

Wenn Die Cassius sagt, dass die Reihenfolge der Beherrscher des Tages deshalb so geordnet sei wie sie ist, weil man dem zweiten

unsikalischen Intervall, der Quart, entsprechend je die vierte der regierenden Gottheiten aus der bekannten Reihenfolge zu Vorstehern der Tage bestimmt habe, so ist das eine irrthümliche Vermuthung von ihm. In den vierundzwanzig Stunden kehrt die bekannte Reihenfolge dreimal wieder, worauf die drei ersten Göttheiten den letzten drei Stunden nochmals vorstehen, wodurch dann von selbst immer der vierte Planet auf die erste Stunde des folgenden Tages fällt.

Sicher würde schon G. Seyffarth die hier erläuterte Entstehung unserer Woche richtig erkannt haben, wenn ihm nicht zufällig (Beitr. zur Kenntn. der Literatur, Kunst, Mythol. u. Gesch. d. alten Aegypten, Leipzig 1833, Bd. 2, S. 45) gerade hier der Rechenfehler passirt wäre, dass er bei dem herausgegriffenen und unvollständig ausgeführten Beispiele der Stundenvorsteher dreier einzelnen Tage der 23. und 24. Stunde die Vorsteher der 1. und 2. Stunde des Tages giebt, indess die Wiederkehr der Reihenfolge schon bei der 22. Stunde mit dem Beherrscher der 1. Stunde beginnen müsste.

	Tag.												Nacht.											
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24
Sonntag	☉	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿
Montag	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿
Dienstag, Mardi	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿
Mittwoch, Mercredi	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿
Donnerstag, Jeudi	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿
Freitag, Vendredi	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿
Sonabend, Samstag	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿	☿

sich in den Ganges ergiessen und wo eben Benares liegt) wohnen die *Mathās*, — ein Missverständniss, das dem trefflichen Beobachter ebenso zu verzeihen ist, als der bekannte Irrthum, der ihm die Vedenschulen der *Mādhjandina* (*Mādhyandini* § 4) und der *Kapishthala* (*Kapishthalai* § 8) als indische „Völker“ erscheinen liess.

So meine ich also, dass den Worten *Ἐπειρὶαις ἐν Μαθηαῖς* zu Grunde liegt ein missverständenes „Benares mit seinen hohen Schulen“. Nebenbei würde sich noch daraus ergeben, dass *Megasthenes* auf dem Wege nach und von *Pataliputra* die *ὁδὸς βασιλῆν* (Arr. Ind. 3, 4) entlang zog ohne das nahe gelegene und interessante Benares eines Abstechers zu würdigen.

Zu Kuhn's Ztschr. 27, p. 198: *metta*.

Von

Siegfr. Goldschmidt.

Mit gleichem Erstaunen haben die Pkrtisten in Kuhn's Ztschr. 27, p. 198 gesehen, dass jetzt auch die classischen Philologen beginnen, sich des Pkrt anzunehmen, dass sich für *mātra* die Pkrtform *metta*¹⁾ findet, und dass *metta* nicht von *mātra* herkommt, sondern von **mītra*.

Bekanntlich geht *a* vor Doppelconsonanz im Pkrt häufig in *e* über, z. B. *beptham* = *abhistāt*, *semettha* (Sktu 4, 28 vl.) = *semasata*, *ettha* = *ātra*, *atthekka* = *atthakka*; cf. Prakritica p. 6. Das *e* von *metta* gegenüber dem *a* von *mātra* kann also einem Kenner des Pkrt so wenig auffallen, dass es wirklich keiner Bemerkung werth ist, wenn auch Lassen vor fast 50 Jahren, als noch kein Pkrttext, kein Grammatiker und kein Drama in kritischer Ausgabe vorlag, sich darüber verwundern durfte. Ganz dasselbe gilt natürlich von dem fantastischen **ītra* = *ettha*, für das eben-

1) Hem. (I, 81) zwar gestattet bekanntlich *metta*: die vorliegenden Texte aber widersprechen ihm durchaus. Im Sktu z. B. findet sich *metta* 16 mal, *metta* nicht; im Kāśapaśūtra *metta* (resp. *mīta*) 7 mal, *metta* nicht; im Māhā *metta* 23 mal, *metta* nach dem Index allerdings zweimal, hiervon ist aber ein Fall (219) ein Fehler, offenbar entstanden durch Herübernahme des betreffenden Citats aus der I. Ausgabe, wo Weber, da das Pkrt in seiner Hs. fehlte, fälschlich *metta* statt *metta* — wie die das Pkrt wirklich enthaltenden Hss. schreiben — in den Text, und somit auch in den Index, gesetzt hatte; der zweite Fall (713) ist von Weber selbst mit einem ? versehen worden, was ich mir, da dieser Vers sich nur in einer Hs. findet und daher keine Varianten bietet, nur dann erklären kann, wenn er die Form aus allgemeinen Gründen für verdächtig hielt. In diesem Falle würde ich ganz mit ihm übereinstimmen: auch ich halte *metta* statt *metta*, wo es sich in einer Hs. findet, für einen Fehler und bin überzeugt, dass Hem. durch solche Fehler zu seinem vi in I, 81 verführt ist.

falls Lassen's Autorität herhalten muss. Es ist gar nicht unwahrscheinlich, dass dieser 1837 noch hoffen konnte, dass weitere Veröffentlichungen aus der damals noch so wenig bekannten Skriptlitteratur seine **itra*, **mitra* belegen würden. Nur beiläufig sei erwähnt, wie merkwürdig es wäre, wenn so gewöhnliche Wörter wie *atra*, *mitra* im Pkt gar nicht repräsentirt wären.

Hebräisches כ und arabisches خ.

Von

W. Bacher.

Hinsichtlich der S. 649 des 36. Bandes der ZDMG. von Dr. Löw betonten Gleichstellung der beiden in der Ueberschrift genannten Buchstaben bei der Schreibung des Arabischen mit hebräischen Buchstaben sei es mir gestattet, auf zwei Stellen in David Kimchi's Wurzelwörterbuch hinzuweisen, aus denen hervorzugehen scheint, dass David Kimchi, dessen arabisches Wissen allerdings kein gründliches war, das zur Transcription des arab. خ dienende כ geradezu für ein arabisches Kaf hielt. Er findet es nämlich für nöthig, zu der Erklärung des biblischen חֲרִישִׁים (Jes. 3, 22) mit arab. حَرِيشٍ (حَرْيشٌ = כִּיּוּשָׁא) zu bemerken: וְחֲרִישִׁים בְּכַפִּי כֵּן בְּכַפִּי (Art. חֲרִישִׁים, p. 118 a. der Ausgabe von Liebrecht und Biesenthal, wo für בְּכַפִּי irrtümlich בְּכַפִּי steht). Ebenso bemerkt er bei der Gleichsetzung von hebr. כָּפַח mit arab. كَفَحَ: וְכָפַח בְּכַפִּי (Art. כָּפַח, p. 125a, wo wiederum בְּכַפִּי für כָּפַח gedruckt ist). — Diese Vorstellung von einem „arabischen Kaf“, das aber zum Unterschiede vom wirklichen Kaf כָּפַח, also aspirirtes Kaf, genannt ist, findet sich auch bei einem anderen Exegeten des 13. Jahrhunderts, bei Zerahja b. Isak b. Scheantiel aus Barcellona. Derselbe sagt in seinem im Jahre 1291 zu Rom vollendeten Hiebkcommentare (edirt in dem Sammelwerke קְדוּת אֵשׁ von Dr. Schwarz, Berlin 1868, p. 167—293) zu dem Worte יִכְבֹּד, Hiob 35, 16: אֵלֶּי שְׂדֵדוֹשׁ אֶחָד, אֵלֶּי יִכְבֹּד וְהָאֵלֶּיךָ מִן הַעֲרָבִי אֶחָד יִכְבֹּד לְשׁוֹנֵי יִכְבֹּד (יִכְבֹּד = כָּפַח) (= יִכְבֹּד וְהָאֵלֶּיךָ מִן הַעֲרָבִי אֶחָד יִכְבֹּד לְשׁוֹנֵי יִכְבֹּד (= כָּפַח) (I. I. p. 273). Es ist zu beachten, dass Zerahja einer der berufensten Vertreter der arabischen Sprachvergleichung unter den jüdischen Gelehrten des Mittelalters war, wofür näher zu vergleichen: Goldziher, Studien über Tanchum Jerusalmi p. 19 f. — Als ein merkwürdiges Beispiel, wie bei der Zurücktranscribierung hebräisch geschriebener arabischer Texte das für خ ebensowohl als für כ verwendet כ leicht irre führen kann

erwähne ich, dass es im Texte der Einleitung Abulwalid's zum Kitab-al-huma', bei Munk, Notice sur Aboul-Walid, p. 137, Z. 2, wie ich mich aus dem Einblick in das Manuscript der Bodleyana überzeugt habe, statt *يَعْلَم* heissen muss: *يَتَكَلَّم*. In *يَتَكَلَّم* konnte Munk, da er einmal ז mit ح gleichsetzte, mit dem Gedanken an *يَعْلَم* das übrigens nicht undeutliche : leicht für ein ז ansehen. Dem *يَتَكَلَّم* entspricht auch des Uebersetzers *ṣāḥib al-Riḥā, p. VI, Z. 4*.

Avestisch mada-, mada-.

Von

Chr. Bartholomae.

Diejenigen die geneigt sind, nahe verwandtschaftliche Beziehungen zwischen Rgveda und Avesta anzunehmen, identifiziren das avestische mada-, im Gāpā-Dialekt mada-, mit dem indischen mada- und übersetzen es demgemäss mit „Rausch“ oder „Rauschtrank“. Dagegen stehen die Anhänger der Tradition nach der Neriosenghischen Uebersetzung von mada-, mada-, welche vidjā bietet, für unser Wort die Bedeutung „Wissenschaft, Weisheit“ auf. Zur Charakteristik jener seltsamen avestischen Wissenschaft, deren wunderbare Eigenheiten von Hübschmann, Sitzungsberichte der bayr. Ak. d. W. 1872, S. 707 zusammengestellt sind, bin ich in der Lage, einen weiteren, nicht uninteressanten Beitrag zu liefern: sie besteht unter Umständen aus Pferdemilch! Im Nirangistan, auf Fol. 36a der Münchener Zendhandschrift Nr. 53, lesen wir: *dahmo huram haraiti mado aspia pajaphā*). Die letzten beiden Wörter sind offenbar als Compositum zu fassen; statt *pajaphā* ist entweder *pajā* oder *pajaphō* zu lesen. Der Sinn der Stelle ist: „der Rechtgläubige geniesst *hurā* (cf. ind. *surā*); ein mada aus Pferdemilch“. — Dass man das Adjectiv *aspia-pajāh* „aus Pferdemilch bestehend“ oder „bereitet“ verständiger Weise nur mit einem Substantiv verbunden kann, dass „Wissenschaft“ oder „Weisheit“ bedeutet, liegt auf der Hand. Was könnte sonst aus Pferdemilch bereitet sein? — Quod erat demonstrandum.

1) Die Pehlvi-Üebersetzung dazu ist unverständlich; sie lautet: *ahat dahm ſakar vaštāmūto āi ſak ſakā asp pīmo*.

Anzeigen.

Mirâdj-Nâmeh, publié pour la première fois d'après le manuscrit ouïgour de la bibliothèque nationale, traduit et annoté par A. Pavet de Courteille. Paris, Ernest Leroux, éditeur, 1882. XXXI. Uebersetzung 72 und Text 16 nebst einem colorirten Bilde und Facsimile des uigurischen Originals.

Die Zeit zu bestimmen, in welcher man in Mittelasien begonnen, türkische Texte mit uigurischen Lettern zu schreiben, wird noch lange zu den paleographischen Räthseln gehören. Wenngleich über den Ursprung dieser Schriftzeichen, d. h. über die Annahme einer nestorianischen Lehrerschaft, heute kaum mehr gestritten wird, so fällt es immerhin doch schwer, das Datum des ersten Vordringens dieser Religionsbekohrer gegen die westlichen Ausläufer des Thien-Shan festzusetzen. Col. H. Yule, der gründliche Kenner des mittelalterlichen Asiens sagt hierauf bezüglich Folgendes: „The tradition of the eastern churches takes back the preaching of the gospel in China to a very old date indeed. Not St. Thomas only is asserted to have carried so far his indefatigable missionary journeys, for the apostle Bartholomew is related by a syco-arabian writer to have gone preaching to India and further China. Apart from these legends, a christian author of the third century speaks of the Seres with the Persians and Medes among the nations who had been reached by the power of the Word. On tis we cannot build as evidence that Christianity had then extended to China; but that it was in the following century already widely diffused over Mesopotamia and Persia is shown by the number of Bishops and Presbyters who are named as martyrs or otherwise in connection with the persecution of Sapor (Schapur?); whilst the existence of an episcopal see Merw and Tus in 394, raised to metropolitan dignity in 420, shows how early the church had established itself in Khorasan — * 1). Wenn wir nun im Zusammenhange mit dieser Annahme in Erwägung ziehen, dass die nestorianische Kirche eben im IV. Jahrhundert östlich von Persien, aussér Merw, Herat und Belch, noch in Samarkand, Almudik, Kaschgur und im Lande der Tanguten,

* 1) Siehe Cathay and the way thither being a collection of medieval notions of China. Translated and edited by Col. H. Yule. London 1864 8. LXXXVIII.

folglich südlich vom heutigen Kowul Bisthünner hatte, so wird man mit Hinblick auf die ethnischen Verhältnisse jener Gegenden wohl der Vermuthung Raum geben dürfen, dass die türkischen Elemente jenseits des Oxus und Jaxartes, als auch im Norden des Thien-Shan-Gebirges schon früh mit den nestorianischen Missionären im fernem Osten im Verkehr gestanden, und dass es daher die Karluk Tagargar (tokuz-niguri) und Uiguren waren, die von Mas'udi Chordadbe und Elm Dolaf geschildert werden — deren Sprache zuerst von den nestorianischen Missionären mit den heute vorliegenden Schriftzeichen geschrieben wurden. In diesem Falle ist es kaum zu bezweifeln, dass zur Unterstützung der ersten Bekehrungsversuche es uigurisch geschriebene türkische Texte christlich-religiösen Inhalts gegeben hat, die aber selbstverständlich dem Fanatismus des schon früh dort aufgetretenen Islams zum Opfer gefallen, für die Nachwelt spurlos zu Grunde gegangen sind. Den ältesten und in jeder Beziehung interessantesten uigurischen Text besitzen wir im Kudatku Bilik, von dem ich in meiner 1870 erschienenen Arbeit grössere Auszüge mitgetheilt, und welcher sowohl in Anbetracht des Wortschatzes als auch der Formen — ein reicher Born für die Turkologie — genannt zu werden verdient. Im Jahre 463 (1068) verfasst, richtiger einem chinesischen Original nachgebildet, weist der Text allerdings nebst einer geringen Anzahl arabischer und persischer Wörter auch noch gewisse Redensarten auf, die infolge der muslimischen Cultur in der Schriftsprache der Türken schon damals Eingang gefunden, ohne jedoch den eigentlichen türkischen Sprachgeist zu beeinträchtigen. Es wird dem Leser sofort klar, dass er hier mit einer literarisch schon längst festgestellten Sprache zu thun hat, mit einer Sprache, die zu jener Zeit einerseits die Spuren der Annäherung aus Mongolische in merklicher Weise bewahrt hat, andererseits aber ein Compendium jener Formen und jenes Wortschatzes repräsentirt, der heute nur bei einzelnen Dialecten, d. h. auf dem gesammten türkischen Sprachgebiete anzutreffen ist.

Unsicher daher wie unsere Nachrichten über den ersten Anfang des Gebrauches der uigurischen Schriftzeichen sind, haben wir dennoch bezüglich des Aufhörens desselben schon ziemlich festere Anhaltspunkte. Vom Datum des Kudatku Bilik angefangen bis zur Glanzperiode der türkischen Literatur unter dem Timuriden Hussain Mirza Baikara in Herat, sind es nur Münzenaufschriften und vereinzelte diplomatische Aktenstücke, die von dem Fortbestand dieser Schriftgattung Zeugniß ablegen. Da das türkische Element weder unter den Samaniden noch unter den Chahrezmidem tonangebend war, indem im alten Ket und Urgenz sowohl als in Bochara bei den Schriftkundigen die persische und arabische Sprache vorherrschte, so mag der Gebrauch des Uigurischen zu jener Zeit sich nur auf das heutige Ostturkestan beschränkt haben, wo der fromme Satuk Bughra Chan (geb. 333 und gestorben 429) schon als Förderer der Wissenschaften bekannt gewesen und von wo es

über Almaliq gegen den Jaxartes zu Verbreitung gefunden, und mit dem Auftreten der Mongolen weiter nach Westasien getragen wurde. Durch Dschengiz und seine ersten Nachfolger gelangte die uigurische Schrift auch im westlichen Theile des moslimischen Asiens zu Ehren, denn sie war die amtliche Schrift in Mavera und in Sarai, selbst nachdem die mongolischen Herrscher den Islam angenommen hatten, und während sie in Persien nur unter Ghazans Regierung allmählig verdrängt geworden, hatte sie an der Wolga noch bis Timur's Zeiten sich erhalten, wie aus dem Schreiben Tektamiš an Jagaiq und aus dem Timurischen Erdbrief (800—1397—98) ersichtlich ist. Dieses war natürlich auch in Transoxanien der Fall, denn obwohl aus der Regierungszeit der Dschengiziden jenseits des Oxus keine uigurischen Schriftmonumente uns zur Verfügung stehen, so ist das Vorherrschen dieser Schriftart am jenseitigen Ufer des Oxus ausser allen Zweifel gestellt, indem wir in dem Berichte des Don Ruy Gonzalez de Clavijo, der als Gesandter Heinrich's III. zu Timur nach Samarkand sich begab, lesen: „— and the handwriting which they use on the Samarcand side of the river is not understood by those on the oder side. The Lord has certain scribes, who read and write this mongol (rootins uigur) writing —“ (Seite 120 in der durch Markham veranstalteten englischen Uebersetzung). Timur selbst hat also ohne Zweifel in der Amtssprache der uigurischen Schrift sich bedient, doch von seinen Nachfolgern Schahruh Mirza und Uling Beg lässt sich dies kaum nachweisen, denn wie aus den vorhandenen Schriftmonumenten ersichtlich, hat die uigurische Schrift nur zu jener Zeit wieder einen eigentlichen Aufschwung bekommen, als der Rivalitätskampf zwischen der persischen und türkischen Nationalität am Hofe der Timuriden in Herat begonnen wurde und als die türkischen Schöngeister mit ihren iranischen Fachgenossen um die Vorzüge der einen oder andern Sprache zu streiten begannen. Dieser Streit, von welchem

Newai's Schrift محاکمت الغتین ein interessantes Beispiel liefert,

hat zur Wiederbelebung der ältern türkischen Literatur Anlass gegeben, und bei dieser Gelegenheit scheinen so manche bis damals wenig bekannte uigurische Schriften copirt worden zu sein. Es darf nämlich nicht als Sache des blossen Zufalles betrachtet werden, dass um dieselbe Zeit und gerade in Herat, folglich am Hauptsitze dieses Wettkampfes, die uns heute vorliegenden meisten uigurischen Sprachmonumente copirt worden sind. Wenn wir nämlich zu diesem Behufe die Zeit, in welcher die verschiedenen Manuscripte in Herat copirt worden sind, nebeneinander stellen, so werden wir finden, dass

das Kudatku Bilik	843 (1439)
„ Bachtiarnameh	838 (1434)
„ Teskeret ul Ewlin	840 (1436) und
„ Mahzen-i-nur Haidar	XIV. Jahrhundert?

aus ein- und demselben Jahrzehnt stammen, und da Mir Ali Šir-Newai, geboren zu Herat 844 (1440) und gestorben 906 (1500), folglich ein halbes Jahrhundert später in die Arena des Nationalitätenkampfes eintrat, so lehrt uns das Zeugniß der Entstehungszeit dieser Manuscripte, dass in Herat, trotz der vorwiegend iranischen Bevölkerung, schon in der ersten Hälfte des XV. Jahrhunderts, zur Zeit Ulug Beg's, türkische Schrift und Literatur viel mehr Pflieger gefunden als in Samarkand, dem damaligen Centralpunkte des Türkenthums, da uns bis jetzt keine einzige aus Samarkand oder aus Bochara datirte uigurische Handschrift bekannt ist. Ob von erwähntem Datum weiter abwärts, d. h. von der Mitte des IX. Jahrhunderts der Hidschra, sich noch Meister der uigurischen Schrift vorgefunden, und ob in Herat oder anderswo ältere uigurische Schriften copirt, oder türkische Literaturstücke uigurisch transcribirt wurden, darf wohl mit Recht bezweifelt werden, da mit dem Sturz der Timuriden im östlichen Choresan und mit dem Aufkeimen der Seliden die türkische Tendenz vollständig verdrängt wurde, und da die Scheibaniden sich ausschliesslich der arabischen Schriftzeichen bedienten, wie dies aus dem zur Zeit Scheibani's geschriebenen Scheibani-nāmeġ von Prinz Mehemmed Salih am besten ersichtlich ist.

Angesichts erwähnter Umstände müssen wir das Erscheinen des *Mirādġ-Nāmeġ* mit um so grösserer Freude begrüßen, da Herr Pavet de Courteille dem Turkologen nun die Gelegenheit gegeben, auch von jenen uigurisch-türkischen Sprachmonumenten sich einen Begriff zu machen, die nahezu vierhundert Jahre nach dem Kudatku-Bilik entstanden und in sprachlicher Beziehung von letzterem wohl sehr verschieden sind. Wir sagen vierhundert Jahre, denn obwohl das Datum der Verfassung des *مواجهه* und des *تذکره الایلیا* noch nicht nachgewiesen ist, so ist der Zeitabstand doch so ziemlich durch den sprachlichen Charakter der beiden Texte gerechtfertigt. Die Sprache des Kudatku-Bilik ist, was Formen und Wortschatz anbelangt, von dem vorliegenden Texte grundverschieden, und hat abgesehen von dem viel höheren Alter auch noch ganz andere dialectische Eigenheiten. Im Kudatku-Bilik haben wir es mit dem meist östlichen Theile des Türkischen, mit der Sprache der alten Karluk und Tokuz-ugur zu thun, an welche sich einigermaßen der Dialect der Altaier, Schoren und Sojonen von heute anreihet, während die Sprache des *Mirādġ-Nāmeġ* von dem türkischen Dialecte Centralasiens zur Zeit Babers Newai's und Mehemmed Salih's nur äusserst selten abweicht, wie wir dies später nachweisen werden.

Mit diesen Bemerkungen wollen wir auf die Arbeit des Herrn Pavet de Courteille übergelien und bei all unserer Anerkennung für die gewissenhafte, mit Scharfsinn und diplomatischer Treue angeführte Wiedergabe und Uebersetzung der einzelnen Literaturstücke,

unsere anspruchlosen Notizen in Folgendem zusammenfassen. Bezüglich der Transcription des nigrischen Textes mit arabischen Lettern dünkt uns das Elif zur Interpretation des nigrischen **u** und **i** nicht glücklich gewählt, denn wenn wir Seite 2, Zeile 7 von unten **كيمارسا — خاج — تنككا** finden, wo die betreffende Elife **a**, **i** und **e** interpretiren sollen, so wird dem Leser die richtige Wahl der betreffenden Laute wohl schwer fallen, und die Transcription **كيمارسا** und **سنتكا — عيب** (**sungga** — hiß und kimerse) würde jedenfalls mehr dem Zwecke entsprechen. Es wird hiermit der genaue Werth der Vokale beeinträchtigt, denn Seite 10 z. B. finden wir **يبردا** für **يبردا** *jirde*, indem Ort, Stelle, Erde im Osttürkischen immer *jir* und nicht *jer* heisst. Auch in der Uebersetzung des Textes würden wir uns einige Andeutungen erlauben. Seite 3 finden wir **چاكيلكيري** mit *harnais* übersetzt, worauf der Herausgeber in einer Note bemerkt, dass er in **چاكيلكار** (**Leit-seil**) verwandtes Wort entdeckt. Vor allem dünkt uns besagtes nigrisches Wort nicht **چاكيلدر** *čakildr*, welches gar nichts bedeutet, sondern **چاكيلكؤ** *čakilkü* zu lauten, denn das **چاكيلدر** (**Leit-seil**) im Abuška (siehe meine ungarische Ausgabe, Seite 15) ist ein Schreibfehler für **چاكيلؤ** *čakilö* — während in **چاكيلكؤ** richtiger **چاكيلگؤ** *čakilgü* oder **čakilgü** ein älteres Wort für das moderne *čikü* = Nagel (*clou*) sich vermuthen lässt, was auch mit dem Sinne des ganzen Satzes leichter in Zusammenhang gebracht werden kann. — Seite 6 ist **ياسا** nicht richtig mit dem pers. **ياز** in Zusammenhang gebracht, da dieses Adverbium im Kudatku Bilik sehr häufig in der Bedeutung aufs neue, wieder vorkommt und mit dem ungr. *más* = ein anderer, türk. *baş-ka* (**باشكا**) verwandt ist. — Seite 7 **اتكؤلوك** *otkülük* = Güte, Heil, Glückseligkeit, hat mit dem von P. de C. vermeinten *itkü* = thöulich nichts gemein, denn die Stammsilbe des *etkü*, *itkü* (vgl. *ijkü* — *ejü*) ist *it* — *et* — *üt* = heil, wohl. (Vgl. §. 3 in meinem etymologischen Wörterbuche der turko-tatarischen Sprachen). — Seite 9 ist **ساووج لوك** wahrscheinlich ein Schreibfehler für **ساووج لوك** *saumluk* = freundlich, da diese richtige Form im Texte anderswo mehrmals vorkommt. — Seite 10 **قىرغىندا** *kirginda* — am Ufer, ist eine mir ganz neue Form, da dieses Wort sonst immer **قىراغ** *kirag* (von *kir* — *kij*)

lautet. — Seite 17 **ياپور قان** *japurkak* = Blatt, Laub, ist entschieden die älteste und richtigste Form dieses Wortes, welches sich später in *japurak* — *japrak* umgestaltet hat. — Seite 18 **اوج اياق** *oğ ayaq* ist nicht ganz richtig mit „ils apportaient trois coupes“ übersetzt, denn es sollte vielmehr heissen: „ils apportaient quelque chose (قاند) dans trois coupes“. — Seite 21 steht **يگمي** *jigmi*, wahrscheinlich ein Schreibfehler für **يگرمي** *jigirmi* — zwanzig. — Seite 24 **اوكتاش** *oktaş* sollte vielleicht an der Stelle des richtigern **اوكتاش** *okšaš* = ähnlich stehen, und die Bedeutung mal a propos dünkt uns keinesfalls zutreffend. — Seite 27, **tejjar** (*kil-mak* = bereiten) ist heute und auch ehemals nicht mit **تجيار**, sondern mit **تجیر** transskribiert worden. — Seite 31, **ازينه کونی** *azina kîni* ist ein interessanter Beweis dessen, dass das ursprüngliche *adina* (Freitag) nicht nur bei den Kazaner Tataren, sondern auch in Mittelasien ehemals *azina* geheißen hat, und dass das moderne *adina* der Ozbegen türkisch sei. Aus dem alten *azina* ist das zuwätsche *arna* entstanden. — Seite 32 finden wir **يازى ق** mit „nécessité de la nature humaine“ übersetzt, was ganz richtig ist; nur hätte eine erklärende Note beigelegt werden müssen, da die wörtliche Bedeutung „auf's Feld sich setzen — in's Preis sich setzen“ nur wenigen bekannt sein mag. So weit ich weiss, ist dieser Ausdruck nur bei Kirgisen und Karakalpaken gebräuchlich. — Seite 38 ist **كوكوروب** ganz richtig mit aufzeigen, aufweisen übersetzt, nur ist dessen concrete Bedeutung nicht „faire entrer, introduire“, wie Herr P. de C. in Note 39 angiebt, denn **كوکورمک** *kökormek* ist unter anderem auch im Baškirischen im Sinne „sichtbar machen“ gebräuchlich, und bildet ein Causativum vom veralteten *köke* = blühen, scheinen. — Seite 45 wäre vielleicht besser gewesen, das nigurische *mâzdeledi* (er hat eine freudige Nachricht gebracht) mit **مژده لادی** und nicht mit **مشتلادی** zu transskribieren, da letzteres wohl leicht mit *muştalamak* = mit der Faust bearbeiten verwechselt werden könnte. — Seite 47 ist **تلاملاری کودجک** mit „paroles que charmaient l'oreille“ viel zu frei übersetzt, da **تودجک** nur im Aserbaïdjanischen in der Bedeutung von angenehm, schön (vgl. Budagow II, 159) vorkommt. — Seite 58 hätten wir eine ähnliche Bemerkung zu machen, indem **جتلر اینی** mit *pleins*

de vie nicht ganz richtig übersetzt ist. *جانم امی*, richtiger *جانم ایسی* (Janlar İjisi) heisst Besitzer des Lebens, von *جان* Seele, Leben und *ای* iji, eigentlich ije = Herr, Eigenthümer, Besitzer. — Seite 65. *مینق بورقاردی* sinaji bürkerdi sollte anstatt mit „la poitrine est sillonnée“ mit „hat die Brust zerknittert“ übersetzt werden. — Seite 69 übersetzt der Herausgeber den Vers

تولغادی بو نغمه قولایم یولیم

mit „les accents mélodieux charment mon oreille“, wobei *tolgadi* ganz richtig in Klammern mit *tordirent* wiedergegeben ist, nur dünkt uns der Sinn eben das Entgegengesetzte zu bedeuten, denn es soll heissen: „Diese Melodie umstrickte (d. h. verlegte) den Weg zu meinem Ohr“. Ebenso sollte der vorhergehende Vers

تیلله لیکیم توت تی نغمیم یولیم

nicht mit „ma folie s'échappa en fumée par mon cerveau“ übersetzt werden, sondern es wäre vielleicht richtiger mit „Mein Wahnsinn verannimte (hielt fest) den Weg des Gehirns“ wiedergegeben, denn *tuttu* stammt von *tutmak* = fassen, festhalten und hat mit *tut* = Rauch nichts gemein. — Seite 76 sind *یوت* und *یوت* für *فوت* und *فراوان* transscribirt, was mit Hinblick auf den Umstand, dass im Uigurischen für *ö* und *f* ein und dasselbe Zeichen existirt, auch richtig ist; nur finden wir auf eben demselben Blatte *فوت* mit *ف* (f), so dass der Consequenz halber auch *فوت* und *فراوان* stehen könnte. — Seite 80 ist der Vers

اول تیبوه سی عیاضین یالتورومق

mit „alles rendre au chameau en échange de celui que j'ai pris“ übersetzt, dem gegenüber wir die Uebersetzung „Rufet mir den Eigenthümer dieses Kamels zurück“ vorschlagen würde, denn die Wortbedeutung von *یالتورومق* ist „umkehren lassen“, und dieser Sinn passt auch besser zum nächstfolgenden Verspaar. Ferner ist *عیاضین* mit *ایلسین* ejesin = seinen Eigenthümer zu substituiren. — Seite 82 ist *بورقورادی* nicht ganz richtig mit „prit une pause“ übersetzt, denn *بورقورامق* burkuranak bedeutet: sich aufblasen, sich anstrengen. (Siehe Budagow I, 276.) — Seite 88 bietet der Satz *اوش ایسکی* oş eski = dieser alte einen interessanten Beleg zur Erklärung des türkischen Pronomen demonstrativum *اوشو* oş-bu, welches bisher nur als Compositum bekannt war und nebst

dem kirgisischen os- und magyarischen az nun auch im Čagataischen nachgewiesen ist.

Diese anspruchswissen Bemerkungen wären die einzigen Einwendungen, die wir gegen die in jeder Hinsicht verdienstliche Arbeit zu machen hätten. Der gelehrte Autor hat eine wesentliche Lücke im Studium der Turkologie ausgefüllt, und es wäre sehr zu wünschen, wenn er sein Versprechen: auch den übrigen Theil des תוספתא zu veröffentlichen, möglichst bald erfüllen würde. Zum Schlusse können wir nicht umhin, die ansatzreiche typographische Ausstattung des Buches besonders hervorzuheben. Das Prachtstück ist in Wien bei Adolf Holzhausen gedruckt worden und gereicht der deutschen Typographie zur vollen Ehre.

Hermann Vambéry.

Tosefta nach den Erfurter und Wiener Handschriften mit Parallelstellen und Varianten herausgegeben von Dr. M. S. Zuckermann. XIV und 692 Seiten, dazu: Supplement, enthaltend Uebersicht, Register und Glossar zu Tosefta. Trier 1882. 94 Seiten.

Zuckermann hat die dankenswerthe Arbeit unternommen, den Text der Tosefta auf Grund handschriftlichen Materials in handlicher Form herauszugeben. Das Unternehmen ist freudig begrüßt worden, da der Text sehr im Argen lag und in den bisherigen Ausgaben schwer zu benutzen war. Die Arbeit des Herausgebers ist anerkennenswerth, obwohl der Text trotz der Benutzung der Handschriften noch immer sehr Vieles zu wünschen übrig läßt, was theils der handschriftlichen Ueberlieferung zuzuschreiben ist, theils aber aus dem Umstande folgt, dass der jahrhundertlang mündlich überlieferte Text schon vor der schriftlichen Fixirung viel gelitten hatte.

Im Supplemente giebt Z. zunächst eine andeutende Uebersicht des Inhaltes der einzelnen Traktate der Tosefta, sodann ein Verzeichniss der angeführten Bibelstellen, eines der vorkommenden Personennamen und eines der erwähnten Ortsnamen. Darauf folgen die Verzeichnisse der Parallelstellen der Tosefta, der aramäischen Stellen (zu denen 154, 18 = 233, 20, 265, 2, 222, 10 תריין, 614, 25 = 633, 25 זכר בי תריין זכר hinzuzufügen ist), der Tosefta-Citate in Estori Parchi's Kaffor wa-Ferach und der aus der Erfurter Handschrift abgedruckten Vocalzeichen bei einzelnen Wörtern (bei denen nur zu bedauern ist, dass Z. das Kames der Handschrift durchweg für Patach hielt).

Den grössten Theil des Supplementes bildet das im Januar 1883 ausgegebene Glossar auf Seite 49—94, das bei dem Umstande,

dass der Wortschatz der Tosefta nur zum Theil gehoben ist, eine wesentliche Zugabe abgegeben hätte, wenn es nach einem bestimmten Plane und mit gehöriger Sachkenntniss gesammelt worden wäre. So wie es vorliegt, ist der Zweck, dem es dienen soll, schlechterdings nicht festzustellen. Es ist unvollständig, die Belegstellen sind willkürlich herausgegriffen, die Bedeutung vielfach ganz falsch angegeben. So wie es vorliegt, ist es höchstens für den, der als Schüler sich in die *Tox* hineinlesen will, ein — allerdings unzuverlässiger — Führer. Dass der Vf. seinen Quellen, in erster Reihe der leider ohne philologische Schulung unternommenen, sonst fleissigen Kohntschens Bearbeitung des *'Aruch* ohne Kritik folgt, wird man ihm, da er sich mit lexikalischen Arbeiten sonst nicht befasst hat, zu Gute halten; unverzeihlich ist aber die Sorglosigkeit, mit der er aus den secundären Quellen Bedeutungen vorzeichnet, welche das Wort an der von ihm angeführten Stelle nicht hat. Beispiele hiefür sind:

תלית, תליתת „Teller“ lies: Pladen, Levy. Neuhebr. WB., II, 70^a.

קצוץ: „schwammiger Kuchen 677, 12“ steht im Glossar S. LXXVIII. Dort ist aber von קצוץ und קצוץ, Abtrocknung, die Rede, während die fatalen Kuchen *Tox* 157, 12f. vorkommen! Dasselbst heisst es: קצוץ, schlagen, 287, 1, 677, 12^a. An letzterer Stelle bedeutet aber קצוץ abtrocknen.

S. LXXIX: קצוץ, קצוץ lies קצוץ 97, 12^a. Aber קצוץ ist richtig — gehört aber allerdings nicht, wie im Glossare, unter den Buchstaben *'Ain*.

S. LXXX: קצוץ, bereichern, 687, 1^a — es heisst aber dort: Schanfell!

S. LXXXI: קצוץ, Krieg, 506, 1^a. An der angeführten Stelle sind mehrere *Fische* aufgezählt, darunter קצוץ *πηλαύς*, ein Fisch, wahrscheinlich *Scomber sarda*. — Krieg bedeutet das Wort Tosefta 637, 11, 23 und sonst an Stellen, die Zuckermandel nicht anführt.

Oft fehlt die Stellenangabe (so LXXXII zu קצוץ, wo wohl 638, 12 gemeint ist), die Verbalformen sind nicht gesondert, grammatische Genauigkeit gar nicht erstrebt. So ist z. B. LXXXIII קצוץ nur als Verbum aufgeführt, nicht auch als Substantivum. LXXXIV: קצוץ, absondern, Hiph. sich entfernen 333, 12^a. Genauer müsste es heissen: קצוץ, absondern 167, 12 (640, 11^a). Hiph. absondern 155, 12, 156, 1, 163, 1, 170, 1, 171, 172 und sonst. Sodann קצוץ קצוץ קצוץ 331, 11, קצוץ קצוץ קצוץ 332, 1 (aber auch: קצוץ קצוץ 155, 1 *Kal*, was unrichtig sein wird, und קצוץ קצוץ 221, 11).

Dasselbst קצוץ קצוץ 616, 12, 625, 12. Die zweite Stelle gehört zum Verbum קצוץ, wo Verf. sie wiederholt.

LXXXIV קצוץ, Kürbisse (d. h. Kürbis): das Wort heisst aber:

Palmhirn: Dasselbst wird bei dem fehlerhaften קיס, Span* nicht auf das richtige קיס verwiesen.

LXXXVII: קרובין, Kuhweizen, Löch (d. h. Lölch), ohne Belegstelle. Lies nach 97, 12 Anmerkung und 157, 16 קרובין. Bedeutung zweifelhaft.

Dasselbst: קרובין = χρυσουῖλον. Es ist aber crustumnam pirum.

LXLI: שלשל, „Kette“, lies: שלשל 641, a.

LXLII: קרב mit קרב: hin und her* lies: kreuz und quer.

Weitere Ungenauigkeiten: L. אלה, Aloe, Kalikrant. Aloë zu streichen. — LII: ארב = ארב a. d.* Letzteres kommt aber im Glossar nicht vor, Ersteres Tos. 538, 23. — LIII: קולית האספין lies: קולית האספין. — LVI: בית שרפה 495, 2c lies: בית השרפה 165, 20. 21, 166, 28, 171, 24, 495, 28 u. a.

Eine lange Reihe von Wörtern ist gar nicht aufgenommen, sodass man im Glossar nicht einmal ein Verzeichniss aller vorkommenden Wortstämme besitzt. Im Ganzen steht das Glossar gegen die ganze übrige Arbeit des Herausgebers weit zurück.

Zum Register der Personennamen ist nachzutragen:

אויס הבבלי 633, 13, wo für יוסף so zu lesen ist.

אלעזר בן תרדי 537, 19.

דומא (דומא) 631, * Anmerk.

זיקר 628, 22, 629, 1. 2.

Zu den Ortsnamen:

zu ארץ הנבים 617, * lies: 11 und 632, 5,

zu בית סני 169, a,

zu S. XLIV דר סיני 633, 17,

zu צירן 631, a.

Immanuel Löw.

R. Payne Smith, *Thesaurus syriacus*. Oxonii 1883.
Fasc. VI.

Nach dreijähriger Pause ist wieder ein Heft des Thesaurus ausgegeben worden: das grosse Werk ist in diesem Hefte, welches die Buchstaben Lamed und Mem umfasst, bis über die Hälfte des Gesamtumfangs fortgeführt. Das Verhältniss des Umfangs der Michaëlis'schen Castellus-Ausgabe zum Thesaurus ergibt für diesen einen ungefähren Umfang von 4200 Columnen: Heft VI schliesst mit Column 2256.

Wer sich mit syrischen Studien beschäftigt, kennt die Vorzüge und Mängel des Thesaurus zur Genüge. Es kommt mir diesmal auch nicht auf eine Recension des Heftes an: ich will nur Einiges, was vor Benützung des Werkes zu berichtigen ist, zusammen-

stellen, da die Fingerzeige, welche die deutsche Kritik dem gelehrten Verl. gegeben hat, von ihm wenig beachtet worden sind. Man hat nachdrücklich darauf hingewiesen, dass die Glossenconglomerate des Maroniten Georgios Karmasedinaja nicht verdienen, neben Elias Nisibenus, Bar Ali und Bar Bahlul abgedruckt zu werden: nichtsdestoweniger bringt das vorliegende Heft wieder eine Menge verwirrender, irreleitender und auf groben Verstößen des Georgios beruhender Glossen. Col. 2220 verzeichnet er zu **ܡܕܢܐ** (*Originnu Maru*) die ganze Synonymik von **ܡܕܢܐ**, die 2202 zu **ܡܕܢܐܢܐ**

ebenfalls mitgetheilt wird. Wenn dergleichen im Thesaurus Aufnahme findet, muss wenigstens die Irrthümlichkeit der Angaben hervorgehoben werden. Die Bearbeitung der Glossen lässt neben sehr Vielem, das richtig gelöst ist, Manches zu wünschen übrig. Richtig

ist die Emendation **ܡܕܢܐ** für **ܡܕܢܐ** = **ܡܕܢܐ** 2081. Elias Nisibenus gibt nach dieser Glosse: **ܡܕܢܐ** = **ܡܕܢܐ**, wofür PSm an **ܡܕܢܐ** erinnert, was seine Richtigkeit haben wird: dann wird in dieser Glosse das aramäisirte arabische **ܡܕܢܐ** durch das arabisirte aramäische **ܡܕܢܐ** erklärt! **ܡܕܢܐ** ist auch talmudisch

— als Compositum — vertreten: **ܡܕܢܐ** oder **ܡܕܢܐ**, wie die überlieferte Schreibart ist (s. Levy WB sv.) wird in den handschriftlichen Gutachten der Gaonen, wie mir Herr Harkavy mittheilt, erklärt:

(גאונים) בטיח מוניני מאנון (מאנון) הוא צור של דגים ועיקר לשון ארמית מלא דנוני ויאמר ברחב לשון על מי החגבים.

Das Wort gehört zu den aramäischen Compositis. Man sehe dafür noch col. 2050 **ܡܕܢܐ** = **ܡܕܢܐ** = **ܡܕܢܐ** lies **ܡܕܢܐ**. — Für **ܡܕܢܐ** noch col. 781 **ܡܕܢܐ**, **ܡܕܢܐ**, die aus *γάρδος* corrupt sind.

Die gaonäische Notiz gibt mir Veranlassung, hier noch einmal darauf hinzuweisen, dass es nöthig sei, die jüdische, nachtalmudische Schultradition für die aramäische Lexicographie sorgfältig zu beachten. Zu den anderswo beigebrachten Belegen für die Verlässlichkeit dieser Tradition sei hier ein neues Beispiel gegeben.

Aramäische Pflanzennamen S. 83 habe ich **ܡܕܢܐ** behandelt, das Hai Gaon zu Kelim 2, 1 durch **ܡܕܢܐ**, Alaun, wiedergibt. Ihm folgen Aruch und Andere. PSm col. 637 hat aus BB: **ܡܕܢܐ**

14. ܡܥܩܪܐܢܝ 2052 = ܡܥܩܪܐܢܝ. Nach Anderen: ܡܥܩܪܐܢܝ. Die zweite Bedeutung gehört zu ܡܥܩܪܐܢܝ col. 1627 ܡܥܩܪܐܢܝ, die erste zu ܡܥܩܪܐܢܝ, safforfarben, — es dürfte sogar ܡܥܩܪܐܢܝ zu lesen sein PñN. S. 217 f. — Col. 2051 ist das griechische *μυρίκη*, Tamariske und das syrische ܡܥܩܪܐܢܝ Saffor nicht gesondert!

15. ܡܥܩܪܐܢܝ und ܡܥܩܪܐܢܝ 1998, 1986 ist *am-moos*, gen. von *ammi*. PñN. 259 und PSm. 223 ܡܥܩܪܐܢܝ.

16. ܡܥܩܪܐܢܝ 1909 ܡܥܩܪܐܢܝ ist nicht *λυγνίτις*, sondern *λογχίτις ἑτέρα*... *φύλλα ἰανίησιν ὅμοια σχολοπεινδρίῳ* (Dioscorides) s. PñN. S. 108.

17. Die Glossen zu ܡܥܩܪܐܢܝ 2050 sind fast gar nicht verarbeitet, obwohl Einiges sich leicht erklärt. ܡܥܩܪܐܢܝ ܡܥܩܪܐܢܝ ܡܥܩܪܐܢܝ erklärt PSm.: ubi *m'ercurialis annua*, sed forte legendum *μυρίσηλον*. Letzteres ist das Richtige. ܡܥܩܪܐܢܝ und ܡܥܩܪܐܢܝ beziehen sich auf *μυρίσηλον*. — Der zweite Theil der Glosse ist:

ܡܥܩܪܐܢܝ ܡܥܩܪܐܢܝ ܡܥܩܪܐܢܝ
[Add: ܡܥܩܪܐܢܝ]

Damit weiss PSm. nichts anzufangen. Es ist zunächst von Col. 2182 dazu zu stellen: ܡܥܩܪܐܢܝ ܡܥܩܪܐܢܝ ܡܥܩܪܐܢܝ, wo PSm. ܡܥܩܪܐܢܝ richtig erkennt in ܡܥܩܪܐܢܝ, wo PSm. ܡܥܩܪܐܢܝ. Ich denke für das griechische Wort an *μύρμηξ*. Das Verhältniss der verschiedenen Arten und Benennungen von *Cardamomum* bedarf noch sehr der Untersuchung. Man vergleiche *Salmasius de homon. hyl. iatr.* 131 ff. und PñN. S. 349.

Der dritte Theil der Glosse: ܡܥܩܪܐܢܝ ܡܥܩܪܐܢܝ ܡܥܩܪܐܢܝ bezieht sich nicht auf das Schlagwort ܡܥܩܪܐܢܝ, sondern auf das in dem zweiten Theile wahrscheinlich irrthümlich gebrauchte ܡܥܩܪܐܢܝ, welches in den Parallelglossen B. Bahlûl's nicht vorkommt. Es ist dies der Plural zu ܡܥܩܪܐܢܝ, das bei PSm. Col. 334 zu ܡܥܩܪܐܢܝ gestellt ist und von B. Bahlûl durch

ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ erklärt wird. Es musste also für dies Wort nicht auf *μυροβάλαμον* verwiesen werden.

18. ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ 2044 felicitas سعد. — ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ 2177 cyperus arbor سعد ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ . . κύπερος Diosc. I 117*. Offenbar wollen beide Glossen dasselbe sagen: Cyperus, was kein arbor ist, griechisch κύπερος heisst und bei Diosc. I 13 zu finden ist.

19. ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ 2228: ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ, tritium repens*. Das ist unrichtig. Das Wort kommt auch unter agrostis vor (PhN. S. 188 Zeile 26) und wird ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ erklärt, was nach PSm. 1539 (PhN. S. 187) Andropogon Schoenanthum L ist. ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ ist ungenaue Wiedergabe, ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ muss ein entstelltes griechisches Synonymon von σχοῖνος sein.

20. ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ 2097 ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ lies ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ *μαρτίρις* مقرن. — PSm. 1995 letzte Zeile hat: ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ. Dasselbst ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ ist ἀνρωδης. — Wenn Georgios Karm. sagt: ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ, so ist das entstellt aus ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ PSm. 1996 Zeile 2 „Hustengranatapfel“ رمان السعالی PhN. S. 203. 204.

21. *Λευκάχανθρα* 1917 durch Gabriel ibn Bochtjesu erklärt: عرق النسا = كثير التركب = شكاف. Wer die Glossensammlung Bar Bahlul's kennt, weiss ohne Weiteres, dass hier die Synonyma des Dioscorides aus Gabriel ibn Bochtjesu's Compendium vorliegen, dass man also die Erklärung nicht bei Ibn Baitar und Dozy's Supplément, sondern bei Dioscorides zu suchen hat, der die Synonyma *πολυγόνατον* und *ἰσχία* bietet, deren Uebersetzungen كثير التركب und عرق النسا sind.

22. Bar Ali und Bar Bahlul geben unter dem Buchstaben Min eine lange Reihe von Participialformen, die mit Min beginnen. Diese hätte man für den Thesaurus natürlich zu den betreffenden Verben sammeln müssen: das ist aber nur zum Theil geschehen, so dass wir unter Min sehr oft lesen: „addo“ zu dem und dem anderswo behandelten Verbum. Das ist ein gänzlich verfehltes Verfahren! Unter ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ 1964 wird ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ behandelt: 2147 kehrt es selbständig wieder. — ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ, ⲙⲉⲛⲟⲩⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲓⲥ, 2151 neusyrisch,

steht an unrechter Stelle und wird unter **ܡܪܝ** 2190 zum Theil wiederholt. Noch weiter verschlagen ist **ܡܚܪܝܐ** animal lactens 2096.

23. **ܡܡܠܚܐ** steht 2132 an unrichtigen Orte: es gehört zu 2145.

24. **ܡܪܡܪܐ** 2064 = **ܡܪܡܪܐ** 788 **ܡܪܡܪܐ** ohne Verweisung auf **ܡܪܡܪܐ** 2222.

25. **ܡܪܡܪܐ** 2048 **ܡܪܡܪܐ** ist nicht Fraxinus excelsior, sondern Cornus, Fleischer zu Levy TWB. II 569 PfN. S. 249): = ist nur das arabische Wort mit syrischen Buchstaben. Davon **ܡܪܡܪܐ** PfN. das. u. PSm. 2209, wo das Wort hingehört.

26. 1909 lin. 1 **ܡܡܠܚܐ** und **ܡܡܠܚܐ**. Dieses hält PSm., wie schon PfN. S. 283 für **ܡܡܠܚܐ**, jenes liest er unerklärt. Es wird **ܡܡܠܚܐ** meinen, und die Erwähnung auf Verwechslung von **ܡܡܠܚܐ** **ܡܡܠܚܐ** und **ܡܡܠܚܐ** beruhen (PfN. S. 197).

27. **ܡܡܠܚܐ** 2054 — aber 2098 nochmals! Im syrischen **ܡܡܠܚܐ** ist das semitische **ܡܡܠܚܐ** und das pers. pers.-türk. **ܡܡܠܚܐ** zusammengefloßen. PfN. S. 489. — Auch **ܡܡܠܚܐ** uvae passae ist doppelt behandelt.

28. 1873 Z. 6 v. u. **ܡܡܠܚܐ** lies **ܡܡܠܚܐ**.

29. **ܡܡܠܚܐ** 1916. Die Glosse corrector PfN. S. 174.

30. 1936 l. Z. **ܡܡܠܚܐ** will PSm. **ܡܡܠܚܐ** streichen. Man lese: **ܡܡܠܚܐ**. PfN. S. 350.

31. 1974. unter **ܡܡܠܚܐ** lies für **ܡܡܠܚܐ** PfN. S. 243.

32. 2025: avis lies avis. — 2025 **ܡܡܠܚܐ** ist **ܡܡܠܚܐ**.

33. 2027 **ܡܡܠܚܐ** lies **ܡܡܠܚܐ**.

34. 2043 sv. **ܡܡܠܚܐ** lies: **ܡܡܠܚܐ**.

35. 2138 **ܡܡܠܚܐ** lies: **ܡܡܠܚܐ** (PSm. 2025. 648).

36. 2150 **ܡܡܠܚܐ** so genannt **ܡܡܠܚܐ** **ܡܡܠܚܐ** **ܡܡܠܚܐ**.

ܡܡܠܚܐ [adde: **ܡܡܠܚܐ**].

37. 2203 **ܡܡܠܚܐ** chamaepitys azuga lies: **ܡܡܠܚܐ** chamaepitys.

38. 2203 Z. 11 v. u. **ܡܡܠܚܐ** lies: **ܡܡܠܚܐ**.

39. 2180 Z. 4 v. u. **ܡܡܠܚܐ** l. **ܡܡܠܚܐ**.

40. 2187 Z. 20 v. u. المروى ل. المروى.
 41. 2214 Für هدى وهدى aus Geop. 87, 13 ist nach Geop. 113, 4 هدى zu lesen. PflN. S. 276 f.
 42. 2214 هدى neben هدى, fehlt die Verweisung auf هدى.
 43. 2239 هدى lies هدى.
 44. In هدى und هدى scheint λυρωδία und λυθαρωδία zusammengefloßen zu sein.

Immanuel Löw.

Zu S. 453.

Die Ansicht des Hrn. M. ist wohl richtig, aber nicht neu, wie aus einer Mittheilung hervorgeht, die wir der Güte des Hrn. Prof. W. Robertson Smith in Cambridge verdanken. Robertson Smith schreibt:

„F. Bacon (De augmentis scientiarum Lib. III. Cap. III Ellis & Spedding's edn vol. I p. 554) writes:

Quam inane illud commentum, quod singuli planetae vicissim per horas regnent, ut spatio XXIV horarum regna sua ter repetant, praeter horas tres supernumerarias! Attamen hoc commentum nobis divisionem hebdomadae (rem tam antiquam et tam late receptam) peperit; ut ex alternatione dierum manifestissime patet; cum in principio diei sequentis regnet semper planeta, a planeta prioris diei quartus; propter tres illas quas diximus horas supernumerarias.

This of course is taken directly from the second explanation of Dio Cassius XXXVII. 18. Mayer quotes only the first. That the second explanation is the best has been recognised since Bacon by many writers, Ideler, Lobeck &c.

The whole discussion and all the many theories propounded up to the time are put together in a paper by J. C. Hare, Philological Museum vol. I Camb. 1832, 1 sqq. which is very well worth reading. He decides after full examination of the objections of Scaliger &c. that „there is no valid internal objection to the explanation which derives the names of the days of the week from the belief in the cycle of planetary hours; that of the explanations hitherto suggested no other has so high a degree of internal probability; and that of the nations with whom we have become acquainted through the remains of classical antiquity none is in itself so likely to have devised those names as the Chaldeans.“

Die *Parva Naturalia* des Aristoteles bei den Arabern.

Von

M. Steinschneider.

Die Geschichte der Aristotelischen Schriften bei den Arabern ist seit Jourdain durch Benützung von arabischen, hebräischen und lateinischen HSS. vielfach im Einzelnen gefördert, in den bibliographischen Zusammenstellungen aber noch sehr lückenhaft. Eine durchgreifende Darstellung wird erst möglich sein, wenn neben der Grundquelle, dem *Fihrist*, auch die abgeleiteten, zum Theil nur aus Autopsie und aus (noch nachzuweisenden) Citaten ergänzenden Werke des Kifti und ihm Abi Oseibia mit kritischer Benützung der abweichenden Recensionen vollständig vorliegen. Herr Prof. Aug. Müller hat einen Prospectus versendet, wonach die Geschichte der Aerzte des ihm Abi Oseibia in Bulak gedruckt werden sollte. Die Vorgänge in Aegypten*) drohen das sehr zu empfehlende Unternehmen hinauszuschieben; inzwischen wird Herr Müller wohl an den kritischen Beigaben, welche in der Nähe gedruckt werden müssen, rüstig fortarbeiten und es hoffentlich nicht als einen Eingriff in sein Gebiet ansehen, wenn schwierige Einzelheiten, denen man in den Beigaben zu einem Gesamtwerke nur einen beschränkten Raum anweisen kann, anderweitig ausführlicher und über sein Gebiet hinaus besprochen werden. Ich bin in einer ähnlichen Lage in Bezug auf eine Geschichte der Aristotelischen Schriften bei den Juden, welche naturgemäss auf die arabischen Quellen zurückgreifen muss. Ich hoffe, dass er es nicht verschmähen wird, meine Bemerkungen zu prüfen und namentlich durch seine Materialsammlung zu berichtigen oder zu ergänzen.

1.

Ehe wir zur Prüfung der Quellen schreiten, wollen wir die Punkte präciren, um welche es sich handelt.

Von den *Parva naturalia* sagt Emil Heitz†):

*) Diese Zeilen sind 1883 geschrieben.

†) Die verlorenen Schriften des Aristoteles, Leipzig 1865, S. 58.

„Wenn irgend ein Theil der aristotelischen Werke den Eindruck eines zertrümmerten, in unvollständiger und zum Theil ungeordneter Gestalt überlieferten Ganzen hinterlässt, so sind es vorzugsweise diese Abhandlungen. Das bestätigt auch ihr Schicksal bei den Arabern, so weit die kümmerlichen Nachrichten reichen“.

Mit dem Titel الحس والمحسوس, *de Sensu et sensato* (sensibili), bezeichnen die Araber jedenfalls im XII. Jahrh. eine Anzahl jener anthropologischen oder biologischen Abhandlungen, welche sich als eine Art von Anhang zum Buch der Seele auch im griechischen Texte geben, und die nach der ersten derselben benannt sind, während die angeschlossenen die untergeordnete Bezeichnung von „Tractaten“ (مقالات) erhielten. Wir werden diese letzteren auch als selbständige Bücher (als كتب) benannt finden, in einem, im griechischen Texte verlorenen Verzeichnisse, dessen Ursprung und Uebersetzung ins Arabische ebenfalls noch dunkel ist; vielleicht kann sogar durch künftige Erledigung unserer Fragen auch die Zeit der Uebersetzung dieses Verzeichnisses ins Arabische näher begränzt werden.

Wir fragen nämlich:

1. Wann und von wem ist das eigentliche Buch *de Sensu* übersetzt?

2. Sind die angeschlossenen Bücher oder Abhandlungen schon vom ersten Uebersetzer zu einem Ganzen verbunden, oder rühren sie nicht einmal von einem und demselben Uebersetzer her? Letzteres möchte man allerdings, bei dem geringen Umfange der Bücher, kaum annehmbar finden; allein Geschichte will nicht nach blossen Vermuthungen construirt sein.

3. Welche Araber haben diese Bücher studirt, citirt, commentirt u. s. w.?

Da die nachfolgenden Erörterungen nicht eine vollständige Antwort auf diese Fragen geben, so ist es gerathener, das Material für alle zugleich aus den vorzuführenden Quellen zu schöpfen.

Im Allgemeinen wäre noch auf die Stellung der betreffenden Bücher in der Reihe der aristotelischen Schriften, resp. in den einleitenden oder encyclopädischen Werken hinzuweisen. *De Sensu* steht naturgemäss überall hinter *de Anima* 2), scheint aber innerhalb der physischen Schriften nur wie ein Anhang zum Buch der Seele betrachtet.

2) Selbst bei al-Farabi (Schmölclers, *Documenta philosophiae Arabum* p. 4 Zelle 8) als Beispiel ohne Rücksicht auf die Reihenfolge (s. weiter unten); vgl. V. Ross, *De Aristotelis librorum ordine*, Berl. 1854 p. 158, 140, 219 und A. A. Passeri Januae, *De ordine librorum natural. Aristotelis* (Excerpt aus seinen *Lectiones*) in den Angaben des Aristot. mit Averroes vor *de Anima* (Bd. VI, Pars I), wo aus Averroes, Einleit. zu *Metaph.* angeführt wird: VI *de Plantis*, VII *Hist. animal.*; VIII *de Anima* und *de Partibus animalium*.

Auf eine Erschöpfung dieses Punktes muss ich verzichten; doch möchte ich einen Umstand berühren, der vielleicht von Einfluss gewesen ist. Bekanntlich haben die Araber das Organon durch Einverleibung der Rhetorik und Poetik zu acht Büchern erweitert. Nun sollen die physischen wohl ebenfalls acht sein, nämlich: 1. Physik, 2. *de Coelo*, 3. *de Generatione et corr.*, 4. *Meteora*, 5. *Mineralia*, 6. *Vegetabilia (Plantae)*, 7. *Animalia*, und es bleibt für acht nur noch ein Buch *de Anima* nebst Zubehör, die *Parva Naturalia*. Es ist mir leider die Encyclopädie al-Farabi's weder im Original noch in einer der Uebersetzungen jetzt zugänglich; doch glaube ich, dass schon bei ihm die 8 Theile der physischen Wissenschaft auf acht Bücher des Aristoteles zurückgeführt werden, wie bei Josef ibn Akin (vor 1190?), dessen Abhängigkeit von al-Farabi in der Hebr. Bibliogr. (XIV, 16, 37) nachgewiesen ist. Josef hat dem IV. Buche, der Meteorologie, die V. Stelle gegeben, die VI. dem Buche der Mineralien, so dass für ihn Thier und Mensch, resp. *de Animalibus et de Anima* zusammen den VIII. Theil bilden, während Schemto Palquera (XIII. Jahrh.) in seinem סִבְכָּט (f. 44b) die obige Anordnung befolgt; offenbar ist aber das Buch der Seele in dem sehr unkorrekten Drucke ausgefallen und nur das Buch *de Sensu et sensato* stehen geblieben. Das sieht man nämlich aus der fast wörtlichen Parallele bei Avicenna (*De divisione scientiarum*, latein. von Andr. Alpagus, Ven. 1546 f. 41b). Nur hat Avicenna: „in parte quinta praedictae sciuntur dispositiones generatorum coagulatorum“) et eorum quae sunt in mineris [معادن]. Et hanc quidem partem comprehendit liber de mineralibus, qui est liber quartus, vel tractatus quartus libri meteororum“. Dazu wird am Rande bemerkt: „Nota quod Avicenna circa librum de mineralibus quem ordinat in libro quarto meteororum et librum de anima in parte octava philosophiae naturalis fortasse loquitur secundum ordinem suae philosophiae quam composuit“). Dieses Verhältniss des 4.

3) D. h. الْجَمَان, bei Palquera סִבְכָּט מִיִּסְטֵימִיּוֹת דֵּי מִינֵרָלִיּוֹת. Vgl. „*liber de congelatis*“ im „*Commentum Alverei super librum de vegetabilibus Aristoteli*“, bei Barach (Biblioth. Philosophor. med. aetate II) Excerpta = libro Alfredi Angli, Insbruck 1878 p. 114. Barach p. 13: „Wahrscheinlich *liber mineralium*“. Dem arabischen Ursprung dieses Wortes hätte er für seine Beweisführung benutzen können, dass Alfred nicht vor 1220 geschrieben habe. In Bezug auf unser Thema mag hier noch bemerkt werden, dass Alfred die Bücher *de Somno* und *de Respiratione* kennt; Barach (p. 15) beruft sich auf Jourdain (p. 171, 213), dass die *Parva naturalia* den Scholastikern nur durch griechisch-lateinische Uebersetzungen bekannt waren, die Spuren solcher Uebersetzungen (mit Ausnahme der logischen) sich aber nicht vor 1220 finden. Wir werden (unten § 6) sehen, dass das Buch *de Respiratione* von den Arabern gar nicht erwähnt wird.

4) Damit scheint die Encyclopädie الشفا gemeldet zu sein.

Buches der Meteora und des angeblichen Buches de Minera muss einer besonderen Besprechung vorbehalten bleiben, um hier nicht zu weit abzuschweifen⁵⁾. Die Anordnung im *شفا* des Avicenna wird unten (§ 4) zur Sprache kommen.

Auf spätere Autoren soll hier gar nicht eingegangen werden, vielmehr wenden wir uns zur ältesten Quelle, dem Fihrist, zurück, mit der Bemerkung, dass derselbe am Anfang der logischen Schriften (p. 148) ausdrücklich acht Bücher angiebt, die er dann bei der Einzelbehandlung nicht mehr zählt, während vor den physischen nicht einmal eine allgemeine Ueberschrift, viel weniger eine Zahl steht. Die *auscultatio phys.* wird in drei Absätzen besprochen. Müller⁶⁾ hat in seiner Uebersetzung oben und hier Ziffern vorangestellt, welche zur Bequemlichkeit dienen, aber, um falschen Folgerungen vorzubeugen, in Klammern zu setzen waren. Wie man sieht, kann auch die Zählung eine Bedeutung haben. Müllers Zählung ergibt: 1. Physik, 2. Himmel und Welt, 3. Werden und Vergehen, 4. Meteor., 5. Seele, 6. Wahrnehmung [entspricht mehr dem griechischen *αισθησις* als dem arabischen *احس*], 7. Thier; Nedin kannte also Bücher der Mineralien und Pflanzen von Aristoteles nicht, obwohl letzteres schon von Farabi (l. c.) genannt wird.

2.

Wir kommen nunmehr zu unserem speciellen Thema. Ueber *de Sensu* bietet die sehr knappe Notiz im Fihrist (p. 251) einige Schwierigkeiten, weshalb ich den Text hierher setze: *الكلام على*

كتاب الحس والمحسوس وهو مقالتان لا تعرف له نقل يعول عليه ولا يذكر والذي ذكر أن شيئا يسيرا علقه الطبري عن أبي بشر متى بن يونس.

Dazu bemerkt Flügel (II, 115 Aum. 3): *الطبري* ist hier in den Codd. ungehörig mit *أبو بشر* zu einem Namen verbunden, während uns die Worte *علقه الطبري عن أبي بشر متى* vom Gegentheil überzeugen. Entweder ist einfach vor *الطبري* ein *و* zu setzen, oder, was wahrscheinlicher ist, der Satz durch *أبو بشر* zu ergänzen. Wenrich nennt S. XXV Tabari, macht aber S. 294 Abu Bisr Matta aus ihm. Unter ihm ist

5) Beide Ansichten im Namen des Johannes Philoponus, bei E. Heitz I. n. S. 68.

6) Die griechischen Philosophen in der arabischen Uebersetzung, 1873 S. 13 ff.

أبو بكر oder dessen Sohn . . . ابن الفرخان. Vgl. S. 245, ⁶ A. 2^a [II, 110]⁷).

Zunächst ist der Schluss dieser Bemerkung zu berichtigen. Ibn Ferrukhan ist ein Uebersetzer des III. Jahrh., wahrscheinlich Zeitgenosse des Ibn Batrik (s. Fihrist 273, ZDMG. XXV, 413, Deutsches Archiv für Geschichte der Medizin I, 446); abu Bischr Matta starb im Juni 940 (mein Alfarabi S. 87, Deutsches Arch. I, 450). Im Index zum Fihrist S. 233 ist zuerst الطبري S. 264 aufgeführt. S. 264 erzählt Jahja b. Adi, dass er zwei Exemplare des „Tafsir“ (vgl. mein Alfarabi S. 155) copirt habe. Nach der mir mitgetheilten Ansicht des Prof. Müller kann hier nur der grosse Commentar zum Koran gemeint sein, von welchem Loth gehandelt hat; demnach wäre der Artikel zu streichen und S. 264 zu ابو جعفر S. 211 Col. 2 zu setzen. Die folgende Verweisung (S. 233) auf ابو جعفر soll heissen ابو حنن, nämlich S. 219, wo bei unserer Stelle (S. 251) ein Fragezeichen steht, dessen Beantwortung wünschenswerth erscheint. — Flügels Bemerkung über Wenrich ist ebenfalls zu berichtigen. Sie gehört (vgl. unsere Ann. 7) zur 2. Anmerkung, zu Z. 8 (vgl. dazu Lesarten S. 20, A. Müller l. c. S. 10), wo ebenfalls ابو بشر مكي علقه عنه الطبري. Wenrich hatte p. 294 hier die falsche Lesart, welche er S. 306 berichtigt (vgl. Alfarabi S. 88), aber im Index S. XXV hat er seine Berichtigung vergessen und zwei abu Bischr aufgeführt; den Taberi des Buches de Sensu kennt er gar nicht (s. weiter unten). A. Müller übersetzt die Stelle des Fihrist: „Was erwähnt wird, ist (nur), dass einiges wenige el-Taberi nach Abu Bischr Matta ibn Yunus vorgemerkt hat“. Aehnlich übersetzt er S. 19 die Parallele: „denselben hat Abu Bischr Matta übersetzt und el-Taberi hat Anmerkungen dazu gegeben“. Bei Hagi Khalfa V. 31 ist dieser Passus übergangen, wie sonst dergleichen.

7) Nachdem ich Herrn Prof. Müller um Auskunft über diese mir unverständliche Note gebeten, und er ebenfalls Flügels Ausdruck hier, wie öfter, unklar gefunden — wobei allerdings in Aussicht zu bringen ist, dass er nicht die letzte Felle daran gelegt hat — glaube ich die Sache so zu erklären: die Note 3 ist zu Zelle 20 angegeben, sollte aber wohl ursprünglich mit Note 2 verbunden sein, also zu Zelle 8 gehören, wo die Colla (d. h. eine Var. in el-Kithi, wie mir Prof. Müller mittheilt, s. auch oben in unserem Texte) ابو بشر haben; Daher das von mir unterstrichene „hier“, während die Worte n. s. w. sich auf Zelle 20 beziehen.

3.

Aus dem Fihrist stammt der Artikel de Sensu bei el-Kifti, dessen Lesart also zu prüfen ist. Bei Casiri I, 310 ist jedenfalls ein Wort ausgefallen, in Folge dessen er p. 306 übersetzt: „nilus apud nos extat *Commentarius* praeter fragmenta quaedam ab Abi Baschar . . . relicta“; daher bei Wenrich p. 174 abu Bischr als Commentator, nicht p. 148 als Uebersetzer erscheint. Ich habe vor ungefähr 15 Jahren die alte Berliner HS. und die Münchener des Kifti verglichen; jene hat لا يعرف له نقل يعول عليه und nichts mehr, diese fährt fort ولا يذكر und hat dann يسير عليه bis يونس, nichts von Taberi. Es drängt sich fast die Vermuthung auf, dass der angehliche Taberi eine falsche Variante von متى sei, die in den Text gedrungen und dann ergänzt worden ist. Wenigstens wird dieser Taberi in der Luft schweben, bis ein fester Haltepunkt, etwa in einem Citate des oben erwähnten Taberi für ihn gegeben ist. Eine Emendation الغرابي müsste ebenfalls erst durch einen Nachweis begründet werden. — Hiermit entzieht sich auch das „Wenige“ des Matta unserer Kontrolle. In dem ihm gewidmeten Specialartikel des Fihrist (I, 263), welcher von Kifti und Oseibia fast wörtlich abgeschrieben worden, ist nichts von de Sensu et sensibili zu finden, auch nicht bei Wüstenfeld (Aerzte § 104).

4.

Wenden wir uns zu einer weiteren Quelle, die ebenfalls noch kritisch herzustellen ist. Hagi Khalfa V, 75 giebt für das Buch de sensu etc. drei Traktate (مقالات) an, was A. Müller (l. c. S. 20) kurz mit den Worten „falsch drei“ abfertigt, Rose (l. c.) p. 145: „quos correxit H. Kh.“; in der That hat H. Kh. Recht, denn sein Artikel ist nicht ein einfaches Exerpt des Fihrist, wie der el-Kifti's. Allerdings ist sein قبل, man sagt, dass keine Uebersetzung bekannt, das Vorhandene wenig sei“, direkt oder indirekt aus Fihrist; er bietet uns nichts über Matta und Taberi; hingegen fährt er fort: „Ich habe es aber ganz gesehen; in der Schrift [d. h. Verzeichniss] des Ptolemäus wird [nur Ein] Traktat angegeben“. So muss nämlich übersetzt werden, nicht „et in *Ptolemaei scripto liber legitur*“, wie Flügel übersetzt; die Berichtigung gab ich in der Berliner Ausgabe des Aristoteles (Bd. V S. 1471 u. 39). Es ist hier das Verzeichniss des Ptolemäus gemeint, welches Fihrist nicht kennt, aber vollständig von el-Kifti aufgenommen, von ihm Abi Oseibia wahrscheinlich letzterem entlehnt ist. Rose hat es, unter meiner Mitwirkung, in der Berliner Ausgabe des Aristoteles Bd. V (1870)

mitgetheilt⁸⁾ (s. daselbst S. 1479 n. 39, und A. Müller, Das arabische Verzeichniss der Aristotel. Schriften, in Morgenländischen Forschungen 1875 S. 20 n. 43). In diesem Verzeichniss wird für *de Sensu* Ein Tractat angegeben; es wäre also umgekehrt die Angabe von zwei Traktaten im Fihrist zu beanstanden. Rose (*de Arist. libr. ord.* etc. p. 219) betrachtet *περί αἰσθητικῆς καὶ ἰσχύος* als den ursprünglichen Titel und bemerkt dazu: *Jicet posteriores quidem editores itemque Arabes librum de sensu in duos dividunt*, indem er auf einige Codd. bei Bekker hinweist. Für die Araber giebt er keinen Beleg. Ohne Zweifel stützt er sich auf die Stelle im Fihrist, die er aus Hottinger kannte, und vielleicht auch auf Averroes, nach der lateinischen Ausgabe, wo *de Sensu* mit den Worten schliesst: *loquendum est de eo in II tractatu*, womit das folgende *de Memoria* etc. gemeint ist, worauf wir unten (§ 5) zurückkommen. Anders ist es mit den 3 Traktaten, die H. Kh. aus Autopsie angiebt, wie sich zeigen wird, nachdem wir ihn weiter angehört haben.

Auch von *abu* (أبو) Abd el-Melik b. Faradsch [gibt es etwas darüber] und von Muwaffik ud-Din el-Bagdadi in drei Bänden (مجلدات)⁹⁾. Wer ist der erstgenannte Autor? Im Index der Autoren (VII, 1017 n. 581) wird nur unsere Stelle erwähnt. Wenn ich hier einen Irrthum annehme und abu'l Faradsch emendire, so geschieht es auf sicherer Grundlage. Ein Commentar zu *de Sensu et sensato* von abu'l Faradsch „Babylonicus“ wird ausdrücklich von Averroes (*de Anima* III C. 6) citirt, und er ist wohl kein anderer als *ibn at-Tajjib*, der 1061 gestorben ist (Alfarabi S. 171; vgl. mein *Polem. u. apolog. Lit.* § 35); Muwaffik etc. ist bekanntlich Abd el-Latif (XII. Jhrh.)¹⁰⁾; beide wirkliche Bearbeiter hat Wenrich übergangen, wie sonst Manches bei H. Kh., da er auch einer HS. ohne Index arbeitete. Die 3 Bände des Muwaffik sind wiederum ein ungenaues Excerpt; nach Oseibia¹¹⁾ betrug das Werk über die Physik von der Auscultatio bis *de Sensu* drei Bände.

Wir sehen hier das Buch *de Sensu* als letztes unter den physischen; das sagt ausdrücklich Averroes zu Ende seines *Compendiums*, mit welchem wir auf festen Boden treten¹²⁾.

8) Ueber Ptolemäus vgl. auch E. Heitz, l. c. S. 42; Zeller, *Philosophie der Griechen*, dritte Aufl. 1879 II, 2 S. 54.

9) Das hat Wenrich übersehen, s. mein Alfarabi S. 28 ff.

10) Bei De Sacy, *Relation* p. 547; Hammer, *Literaturgesch. d. Araber* VII, 552 n. 133. Wenrich hat dieses und einige ähnliche Bücher des Abdollatif nicht beachtet.

11) Einen Commentar von dem Spanier *ibn Badische* (*Arzopace*, gest. 1138) erwähnt Rose, *de Aristot. libror. ordine*, Berol. 1854 p. 145, der den arabischen und anderen mir zugänglichen Quellen nicht bekannt ist. Rose selbst, den ich nach seiner Quelle fragte, ist nicht mehr in der Lage, sie an-

Das Compendium des Averroës, verfaßt im J. 565 H. (s. weiter unten), verbürgt uns die Existenz einer arabischen Uebersetzung des griechischen Textes in Spanien gegen Mitte des XII. Jahrh. und dessen Inhalt bewährt die Angabe H. Kh.'s über der Zahl der Bücher. Das Buch de Sensu selbst citirt Averroës im Compendium der Logik, Abschnitt Rhetorik f. 66b der hebräischen Ausgabe.

Es sei nur noch constatirt, dass eine arabische HS. des Buches de Sensu von Wenrich nicht nachgewiesen, auch eine lateinische Uebersetzung aus dem Arabischen, nach dem Zeugnisse Jourdain's (Recherches etc.) nicht bekannt ist. Allerdings giebt es eine hebräische Uebersetzung des Buches vom Schlafen und Wachen, offenbar aus dem Lateinischen stammend, von Salomo b. Mose Melgueiri (aus Melgueil Mitte XIII. Jahrh.). Ich habe diese Uebersetzung früher nur aus der Berliner HS. näher gekannt, welche ein genaues Studium nicht zulässt, da sie aus einem Exemplar abgeschrieben ist, welches defect und mindestens an 5 Stellen falsch gebunden war. Ein richtiges und vollständiges Exemplar des Buchhändlers Fischl hatte ich im Jahre 1881 nur so lange in Händen, um in jener HS. die richtige Reihenfolge notiren zu können. Im Verzeichniss der Berliner hebr. HSS., S. 25, sprach ich die Vermuthung aus, dass jener Uebersetzung vielleicht ein Werk des Avicenna zu Grunde liege, etwa ein Teil des شفاء (im gedruckten نسخه steht nichts dergart), da Gerson b. Salomo (XIII. Jahrh.) Stücke daraus unter dem Namen des Avicenna citirt, und Salomo auch das Buch de Mundo aus einer lateinischen Uebersetzung — wahrscheinlich aus شفاء — ins Hebräische übersetzt hat^{11b}). Wir hätten dann ein weiteres Zeugniß über jenes Buch aus der Zeit des Avicenna. Aus den Verzeichnissen der Abschnitte des شفاء bei Pusey (Additt. p. 591) und im Catalog. Codd. orient. bibl. Lugd. Bat. III, 315 ff.¹²) lässt sich nichts Sicheres entnehmen, weil sie den Inhalt der Abschnitte nicht angeben — ein solch detaillirtes Verzeichniss wäre für verschiedene Untersuchungen sehr wünschenswerth — und Uri's Angaben unter den einzelnen Bänden für unsere Frage

geben zu können und vermuthet eine mündliche Mittheilung. Uri N. 499 giebt hinter de anima die fünf Sinne an; aber diese Parthie bildet in der HS. Wetzstein I, 87 der königl. Berliner Biblioth. 159b—165b einen Theil von de Anima und wird f. 172 ausdrücklich vermerkt, dass hier das Buch der Seele ende; daher der Columnentitel في النفس auch über jene Blätter geschrieben ist.

^{11b}) Mathews, (Miscellany of Hebrew Literature, II. Series, London 1877 p. 363) giebt irrthümlich Averroës als Verf. der von Salomo übersetzten Abhandlung an.

¹²) Im Index VI, 44 ist auch IV, 211 angegeben; dort wird hier nur die Verketzerung des Scheß so wie der رسائل اخوان bei einem persischen Anonymus (um 530—55 H., s. p. 207) hervorgehoben.

nicht ausreichen. Jedenfalls sei hier hervorgehoben, worauf es ankommt. Die *Physica* (الطبيعيات) zerfallen in 8 species (فص), deren 6. *de Anima* 5 Kapitel enthält. Dass Fen 7. in einem einzigen Kap. *de Vegetabilibus* handle, ersieht man aus der lateinischen handschr. Uebersetzung (Baudini VI, 58, vgl. Hebr. Bibliogr. X, 58); Fen 8. *de Animalibus* hat 21 Kap. und ist lateinisch gedruckt. — Zur Ergänzung der oben (§. 1) berührten Reihenfolge trage ich hier nach, dass im Schefa Fen 1. *de Naturalibus principis*, 2. *de Caelo et Mundo*, 3. *de Gener. et corruptione*, 4. *de Elementis et mixtione*, 5. *de Meteor.* — Die *Parva Naturalia* scheinen also gar nicht, oder unter *de Anima* vertreten.

5.

Schliesslich kommen wir auf die Bestandtheile des Buches

الحکمی والمحسن in dem Compendium des Averroes. Wir besitzen dasselbe im arabischen Original, mit hebräischen Lettern geschrieben, in zwei HSS., nämlich in Paris 1099 und in Modena, wo Lasinio (*Studi sopra Averroes*, Sonderabdruck aus dem *Annuario* 1872 p. 34) ein bisher unbekanntes, aber nicht ganz korrektes Datum באשכנזיא יום אחרלמא (2) ארשך des Rabi IL 565 fand. Lasinio liest 10 Rabi, womach אחרלמא Dienstag bedeutete, allein Rabi IL 565 begann Donnerstag 23. Decemb. 1169, so dass der 10. nicht Dienstag sein konnte. Jedenfalls ist das Buch Anfangs Januar 1170 beendet. Die HSS. nennen es تلخیص; Lasinio hält es daher für einen mittleren Commentar (s. Hebr. Bibl. XIII, 6, vgl. Munk, *Melanges* p. 434).

Die hebräische Uebersetzung des Mose Tibbon (1254 in Montpellier) betitelt דהחש והשקפה, von der mir beinahe 30 HSS. bekannt sind, 8 aus Antopse, heisst z. B. in München 198, 201 ausdrücklich „Compendium“. Die grosse Verbreitung dieser Abhandlung, selbst im Verhältniss zu den übrigen physischen Schriften des Averroes, beweist ein bedeutend gesteigertes Interesse an den Materien, da jene Abhandlung von Mose Tibbon zuletzt übersetzt und mit Uebergang anderer copirt wurde. Die gedruckte lateinische Uebersetzung führt die Ueberschrift Paraphrasis. Alle diese, dem Inhalte nach identischen Schriften enthalten auch nicht den eigentlichen Text des Aristoteles. Averroes bemerkt in der Einleitung, die sich nur in der hebr. Uebersetzung, nicht in der lateinischen findet¹³⁾, ausdrücklich, dass in seinem Lande von den aristotelischen Büchern über die Dinge, welche Aristoteles im Eingange dieses Buches erwähne (also die 4 Paare: Schlafen und Wachen, Jugend

13) Dieselbe beginnt mit dem Thema des I. Traktats: „Virtutes quidem sensibiles“.

und Alter, *respiratio et exspiratio*, Leben und Tod, dann noch Gesundheit und Krankheit], nur 3 Traktate zu finden sind, von dem I. habe das ganze Buch den Namen. Er wolle diese III behandeln. Wenn Gott sein Leben verlängere, werde er auch die anderen Dinge erörtern¹⁴).

Das Nähere muss einem anderen Orte vorbehalten bleiben. Hier ist nur zu constatiren, welche Bücher der Parva Naturalia dem ersten angeschlossen, und dass es dieselben sind, welche Jehuda b. Salomo Kohen aus Toledo (1247 in Toscana) in seiner zuerst arabisch verfassten, dann von ihm selbst hebr. übersetzten Encyclopädie (מדרש החכמה) hinter dem Buche der Seele bearbeitet, wo nur die Titel in anderen Synonymen ausgedrückt sind, der Haupttitel z. B. הטריגיס והמורגס lautet¹⁵). Der II. Traktat (2. „Buch“ bei Jehuda) handelt [a] Von Gedächtniss und Erinnerung und dazu [b] Schlafen und Wachen; der III. von Länge und Kürze des Lebens. Die Zusammenziehung von IIa und b ist alt; sie findet sich schon in Titel 40 (unmittelbar hinter de Sensu) im Verzeichniss des Ptolemäus: في الذم والنيم (bei H. Kh. V, 86 n. 10125), wozu Wenrich p. 148 das Zeugniss des Suidas anzieht¹⁶). Eine رسالة في اليقظة führt ihn abi Oseibia in seiner

14) אשר ימצא לארצנו בארצנו זאת (בארץ הזאת) נון המאמר 14) כאלו ודברים אשר יחד בפתיחת הספר הזה לדבר בתם אטנם הם שלשה מאמרים לבד המאמר הראשון ודבר בו בכחות הפרטים אשר כחושים והמיוחדים ובוה החלק קרא שם הספר הזה (זה הספר) והמאמר השני ודבר בו בזכרונות והמחשבות והשינה והיקיצה וההלום. המאמר השלישי באורך החיים (דברים) וקצורן. ואחרי נדבר תחלה באלו המאמרים כפי מהלכנו. ואם יאריך האל חיינו נדבר באותם המנינים האחרים. ומתחיל המאמר בכוח והמנוחש. Zu der Einteilung in die Meteora bemerkt Levi b. Gerson, in seinem Commentar zum Compendium des Averroes über dieses Buch (Verzeichniss der hebr. Handschr. der k. Bibl. in Berlin S. 88), Aristoteles beziehe sich hier entweder auf das Buch der Mineralien (המחשבים), oder auf die Abhandlung über Jugend und Alter, Tod und Leben, Respiration und Expiration (הכנסת הנשמה והיצאה), Gesundheit und Krankheit, wovon Averroes in de Sensu angibt, dass sie sich im arabischen Buche (d. h. de Sensu) nicht finden. Vielleicht hielt Levi alles dies für Ein Buch? Offenbar bezieht er sich auf die eben angeführte Stelle.

15) So auch bei Hillel ben Samuel (in Forb 1293) הנפילי המפס, Lyck 1874 t. II. — Dieselben Bücher, welche Averroes im Anzug bringt, bearbeitet auch Schemtob Palquera (XIII. Jahrh.) in 8 Kapiteln in dem medirten העליונים דעות השלמות, welches in den HSS. fälschlich dem Samuel ben Tibbon beigelegt wird; s. Catal. Codd. Lugd. Bat. p. 71. 72, wo die Titel angegeben sind; der allgemeine ist auch hier היחוש והמנוחש, über das Gedächtniss וזכרון והמחשבה.

16) Müller, die arab. Verzeichnisse etc. S. 26 A. 18, betrachtet die Sache als ein blosses „Zusammenfallen“ von Titeln, wobei die Aehnlichkeit von

Nachlese (n. 22 meiner Zählung) auf¹⁷⁾. Auch dem Pythagoras wird ein Buch des Schlafs und Wachens beigelegt (Wenrich p. 90), ebenso dem Galen (Oseib.)¹⁷⁾.

Eine Abhandlung über Schlaf und Wachen verfasste jedenfalls der, im hohen Alter im Jahre 970 oder bald darauf gestorbene Arzt abu Dschafer Ahmed b. Muhammed ibn abi الاشعث, über welchen s. Pusey, Add. zu Nicoll's Catalog II, 583 Col. 1 n. 6; Wüstenfeld, Aerzte S. 56 § 107 (wo diese Schrift fehlt, wie bei Wenrich p. XXIX unter Ahmed, wo p. 303 nachzutragen ist; dazu H. Kh. V, 129 n. 1036 und überhaupt H. Kh. VII 1108 n. 4128); Hammer, Lit.-gesch. V, 356, Leclerc, Hist. I, 379, wo der blosse Titel. Nach H. Kh. VI, 52 n. 12695 unter مقالة, ist die Schrift für ibn abi خماله verfasst, nach Hammer V, 357, n. 15 für Ahmed b. el-Hosein b. Said b. Fadhllet etc. Beledi, der ihn darum durch Jusuf b. eththabib, den Juden, hatte anreden lassen¹⁸⁾. Die Berliner HS. des Oseibia f. 216 giebt den blossen Titel des Buches. Zu beachten ist, dass dieser Araber nicht bloss mit der Redaction und Abtheilung der Galen'schen Bücher sich beschäftigte, sondern auch dasselbe mit vielen Schriften des Aristoteles that (وفصل).

ايضا كذلك كثير من كتب ارسطو (Oseib.). Eine Abhandlung über Schlafen und Wachen soll auch abu Dschafer Ahmed b. Muhammed ibn el-Dschezzar, der bekannte Schüler des Ishak el-Israili, zu Anfang des X. Jahrh. gestorben¹⁹⁾, verfasst haben, nach Oseibia (bei Wüstenfeld S. 61 n. 18, und arab. Text S. 12 Z. 3,

حفظ und يقطع mitgewirkt haben könnte; allein ersteres kommt im Titel gar nicht vor, und die Zusammenziehung der Titel ist auf eine reale Verbindung der Bücher wegen ihres Inhalts zurückzuführen. Vgl. Ross l. c. p. 218 ff. Zeller, Philos. d. Griechen II, 2, S. 94 ff., wo unter andern angenommen wird, Aristoteles selbst habe mit *de rebus apud aios* die sämtlichen zu Anfang von de Senno genannten anthropologischen Abhandlungen citirt. Nach Brandis (das S. 95 unten) sind nur 1—5 der *Parva naturalia* unmittelbar nach de Anima verfasst — Ueber den Schluss von de Senno bei Averroes (Ross p. 193) vgl. meinen Katalog der Münchener Handschr. n. 108.

17) Ueber diese Nachlese vgl. meine Analyse des Artikels Aristoteles in Alfaraßi S. 194, wo ich auf die noch ausstehende vollständige Vergleichung derselben mit den vorangegangenen Titeln und namentlich mit Hagl Khalfa hinweise. Müller hat weitere Beiträge dazu in der erwähnten Schrift (die griech. Philosophen S. 54) gegeben, auf die ich ein andermal zurückkomme.

17b) Galen's *de Somno et vigilia* (Wenrich p. 265) wird mehrmals in Maimonides' Aphorismen benutzt, z. B. partio. III f. 16b, VII f. 26b, VIII f. 42b, 44b, XVII Anf. f. 82b, XVIII f. 86 der latein. Uebersetzung Avag. 1489. In der gedruckten hebr. Uebersetzung ist die Quellenangabe meist weggelassen; die zu Grunde liegende Handschr. ist in der k. Berliner Bibliothek, n. 58 meines Verzeichnisses S. 45.

18) Siehe Virchow's Archiv etc. Bd. 85 S. 357.

Dugat in Journ. As. 1853, p. 299, Hammer V, 345 n. 12; Leclerc I, 415, H. Kh. III, 451 n. 6401 unter *سكتة*). Sollte nicht die Ähnlichkeit der Namen „abu Dsch. Ahmed b. Muhammed“ dazu geführt haben, dieselbe Schrift dem jüngeren Homonymus beizulegen, der freilich auch ein Buch über die Seele verfasst hat, wozu die Ansichten der Alten über dieselbe erwähnt sind? Umgekehrt ist vielleicht die Schrift über Melancholie, welche Osebia nur unter dem älteren Homonymus auführt, ein Werk des jüngeren, vielleicht gar das Original des Constantinus Africanus, der Verschiedenes von ihm al-Dschazzar in seiner Weise überarbeitet hat, unter andern eine Abhandlung über das Vergessen, wie ich in Virchow's Archiv (Bd. 42 S. 91) aus der hebr. Uebersetzung (MS. München und Paris) nachgewiesen habe¹⁹). In dieser Abhandlung citirt ihn al-Dschazzar seine Schrift über die Melancholie mit dem Titel *لصق القلب* „Schleifen“ oder „Poliren des Herzens“, — wie mag wohl dieser Titel arabisch gelautet haben?²⁰). Bei Albert Haller (*Bibl. Anatom.* I, 128) erscheint die Schrift *de Oblivione* als ein Werk Homein's, wozu ich noch bemerke, dass die Citate aus „Johanniti über *Memorie*“, im Continens des Razi (Fabricius, *Bibl. gr.* XIII, 301, Haller, *Biblioth. chirurg.* I, 122), nämlich II, 2 f. 32³, 36⁴, Recepte für Augenkrankheiten enthalten, also nichts mit dem Gedächtniss zu thun haben, sondern wahrscheinlich einer Denkschrift Homein's entnommen sind, der verschiedene Abhandlungen über die Augen geschrieben hat.

III. Ueber Länge und Kürze des Lebens erscheint im Verzeichniss des Ptolemäus n. 46 hinter den Schriften über die Thiere (Wenrich p. 149, ungenau bei H. Kh. V, 120 n. 10333). In den Ausgaben des Aristoteles ist das Compendium des Averroes, weil es den Text des Aristoteles begleiten sollte, auseinander gerissen, ohne eine Andeutung, dass dies Buch bei Averroes den III. Traktat von de Sensu bilde, wie uns die hebräische Einleitung gezeigt hat.

Eine Abhandlung über die Länge und Kürze des Lebens von Costa b. Luca (schon 864 als Schriftsteller thätig) als Berliner

19) Diese Notiz entging nicht bloss Leclerc, sondern auch Wüstenfeld (die Uebersetzungen arabischer Werke 1877 S. 19). — Gelegentlich bemerke ich zu den, noch immer nicht erledigten Quellen der Schriften Constantini de Costa (Virchow's Archiv Bd. 42 S. 105) schrieb auch Homein eine Abhandlung (Wüstenfeld, *Averroes* S. 28 n. 37); hingegen ist die angebliche Abhandlung des Isa b. Massa im Cod. Escar. 883, 9 nach Leclerc I, 297 Z. 2 (der allerdings die Nummer nicht angleht) „*Questions sur la génération*“, die angeblich Schrift des Aristoteles (Wenrich 159, H. Kh. V, 57 n. 9932) kaum nicht in Betracht kommen.

20) Ueber diesen Ausdruck: „Poliren des Verstandes“ n. dergl. der offenbar durch Uebersetzungen aus dem Arabischen in die neuhebr. Literatur eingedrungen, s. Belägi in Hebr. Bibliogr. XII, 33; Verz. der Berliner hebr. Handschr. S. 104.

HSS. bei Wüstenfeld S. 50 n. 25 angegeben, ist n. 104 Oct. (Virchow's Archiv Bd. 52 S. 371; Deutsches Archiv für Geschichte der Medicin I, 157); ich habe ihr etwaiges Verhältniss zu Aristoteles nicht geprüft. Aus der Sonderstellung dieses Buches bei Ptolemäus und dieser Monographie Schlüsse für unsere Fragen zu ziehen, wäre vortheilhaft. Ob Aldwardt's Catalog der Berliner arabischen HSS., dessen Druck wohl bald zu erwarten ist, auch unseren Gesichtspunkt berücksichtigt, weiss ich nicht.

6.

Es scheint mir für den Abschluss der arabischen Sammlung bei Averroes nicht überflüssig, zu sehen, welche Spuren der von ihm nicht bearbeiteten Bücher sich vorfinden. Unter den Parva naturalia finden sich Abhandlungen über Jugend und Alter, Leben und Tod. Letzteres müsste nach Rose (l. c. p. 138) auf das Buch über die Lebensdauer folgen. Von ersterem bringt Wenrich p. 149 nicht den arabischen Titel, obwohl er ihn bei Oseibia zweimal und in H. Kh. gefunden hätte (nem. Alfarabi S. 130, 188, 192). Es fragt sich, ob die Angaben nur bis auf den Kadhi Said von Toledo (um 1070) oder bis auf al-Farabi zurückgehen. Wie nämlich dieser, wie wir oben gesehen, in der Eintheilung der Schriften des Aristoteles (Schmolders Docum. S. 6 Z. 8 des Textes) das Buch der Seele und des Senses nennt, führt Oseibia fort: „und [im Buch] der Gesundheit und der Krankheit, der Jugend und des Alters“. Beide Titel hat Oseibia noch einmal in seinem Nachtrage oder Supplement, auch H. Kh. V, 107 n. 10 245 (bei Wenrich p. 160) und V, 102 nach der Emendation VIII, 853 ²¹). Ein Buch der Gesundheit etc. von Aristoteles existierte nicht; nach Rose hat Aristoteles kein solches Buch verfasst ²²). Heitz (S. 57) bemerkt darüber: „Wenn sie [diese Schrift] der alte Erklärer zu den Schriften über die Thiere setzen will, so geht er dabei ohne Zweifel von denselben Beweggründen aus, wegen welcher in dem Verzeichnisse Dschemaluddins [d. i. Ptolemäus] die Abhandlungen *de longitudine et brevitate vitae*, *de vita et morte* von den übrigen getrennt, nach den Schriften über die Thiere angeführt werden“. Sie stehen nach Rose's Zählung nämlich unter 46, 47.

Es handelt sich hier aber nicht um eine blosse Stellung in

21) Diese Bezeichnung *الحياة* entlehnt Milliers, griech. Philas S. 55, auch die Identität von H. Kh. V, 102 und Wenrich 160. Milliers Verwandelung der Jugend in einen Jüngling hat nirgends einen Anhaltspunkt.

22) Vgl. auch Zeller I, c. 8, 96, wo der Gewährmann für die Araber aus H. Kh. ist. — „*De sanitatis functionalibus ex Aristotele et Galeno*“ in J. B. Campeggi Collectio de re medica 4 Lugd. 1537 und in Opp. Aristotelis X, 91 ap. Juntas (Catal. impressorum libror. in Bibl. Bodl. I, 118 und p. 143) ist das H. Buch Colliget (*كليات*) des Averroes.

respiratione, Cum Averrois Cordubensis Paraphrasi* eine kaum begreifliche Gedankenlosigkeit liegt, da von Averroes nichts folgt und nichts folgen konnte. In dem Titel des ganzen Bandes (VI part II) ist allerdings schon „cum Averrois in eodem (nämlich libros qui vulgo Parva Naturalia) Paraphrasibus* eine Ungenauigkeit, da die Paraphrasen nur einige Bücher umfassen; doch lässt sich das noch rechtfertigen und als Anpreisung begreifen; die specielle Ueberschrift ist eine ganz unberechtigte Wiederholung aus dem ersten Specialtitel (*De sensu*) p. 4.

Auch ungenaue Cataloge lateinischer Handschriften könnten zu dem Irrthum verleiten, als ob letztere einige Bücher des Averroes enthielten, welche nicht edirt sind. Wir wollen mit der Prüfung einiger Angaben gleich die Frage nach dem Uebersetzer verbinden, die noch eine weitere Bedeutung für die Unabhängigkeit der lateinischen von der hebräischen Uebersetzung hat.

Ballus und Pits geben Verzeichnisse von Schriften (oder Uebersetzungen) des Michael Scotus¹⁾, worin hinter die substantia orbis [des Averroes, wahrscheinlich die Kapitel 1—5 der Ausgaben, zu denen Abraham de Balnes 6 und 7 hinzufügte] folgende Titel erscheinen: *De somno et vigilia* L. II, *De sensu et sensato* L. II, *De memoria et reminiscencia* L. II. Jene Verzeichnisse sind vielfach unkritisch, und Jourdain hat sie zu berichtigen gesucht (*Recherches crit.* p. 133 ed. I, vgl. Renan, *Averroes* p. 163, ed. III p. 206, Leclerc l. c. II, 452, Wüstenfeld, *Uebersetzungen* S. 106). Der Name Michael's kommt in den Handschr. nur bei wenigen Schriften vor, aber eine Anzahl alter HSS. enthält dieselben Werke des Averroes, so dass man geneigt ist, sie demselben Uebersetzer zuzuschreiben.

In Bezug auf die Uebersetzungen des Scotus, namentlich der Thiergeschichte, ist ferner die Frage vielfach besprochen, ob er aus dem Arabischen, etwa mit Hülfe eines Juden (ein Andreas wird von Roger Baco genannt), oder gar aus dem Hebräischen übersetzt habe²⁾. Wäre Letzteres auch bei den *Parva Natur.* der Fall, so hätte eine lateinische Uebersetzung des Scotus einen sehr untergeordneten Werth. Allein die gedruckte lateinische Uebersetzung ist sicher nicht aus der bekannten hebräischen geflossen und sie scheint identisch mit alten Handschriften, welche meistens Averroes als Autor nennen, aber nicht den Uebersetzer. Einige dieser HSS. sollen hier kurz genannt werden, um eine genauere Untersuchung zu veranlassen. Sie sind in Coxe's Catalog der Oxforder

1) Zu meiner Notiz in dieser Zeitschrift Bd. XXIX S. 163, 164 (vgl. *Ztschr. für Mathem.* XVI, 373) ist nachzutragen: *Juliani Tolosan Prognosticon*, in *Cod. lat. München* 18948 (Catalog IV, 3 S. 225 unter *theolog. HSS.*).

2) Mit Wüstenfeld's Argumenten für das Hebräische (S. 102 ff.) kann ich mich nicht einverstanden erklären; doch kann das hier nicht näher erledigt werden.

Colleges beschrieben, aber im Index S. 10 unter Averroes nicht genau genug verzeichnet¹⁾.

Cod. Balliol 105 (nicht XV, wie im Index) enthält de Sensu, de Mem. und de Somno; der Anfang des letzteren (auch in Cod. 112, 114 und Oriol 7) scheint Text des Aristoteles; folgt de longit., wieder mit dem edirten Averr. stimmend. Hierauf: de Morte et vita, anfangend: „Continue alternantur“ also auch nicht Aristoteles, oder defect? Jedenfalls nicht Averroes. Balliol 112 f. 127 ff. de sensu, de memoria, vor Incipit fehlt: In secundo tract. (Ausg.) oder secundus, wie Ball. 114, Merton 282 und Oriol 7 haben. — de somno (s. oben). Nach anderen Schriften folgt erst f. 173: In librum de Longitud., anfangend wie die Ausgabe.

Balliol 114 enthält die 4 Bücher hintereinander.

Merton 282 hinter de Caelo (sicher von Michael und sogar unter dem Namen Paulus Israelita gedruckt) folgt de Sensu, de Mem., de Somno hier anfangend: Et cum infra(?) diximus de hac virtute, dicendum est de sompno. Hier ist irgend ein Irrthum. Es heisst weiter: f. 54 Eiusdem in librum de morte et vita(?), aber der Anfang lautet: Et [überflüssig] „in hoc tractatu perscrutatur de causis longitudinis et brevitatis“ offenbar vitae! Auch im nachfolg. Stücke ist für in libros quatuor meteororum zu lesen librum quartum, wie der Anfang beweist; Jourdain glaubte auch, Michael habe nur das IV. B. Meteora übersetzt.

Oriol 7 f. 160 b ff. hat wieder alle 4 in derselben Reihenfolge.

Die zuletzt genannte HS. Oriol 7 enthält f. 182 bis 184 nach Coxo: Isaaci [Judaei?] libellus de Somno et vigilia. Anfang: „Tu cui Deus occultorum“; offenbar identisch mit Cod. Mar. Magdal. 175 d f. 143: Isaaci de Somno et Visione. Hier findet sich dies Schriftchen zwischen den medicinischen Schriften des bekannten jüdischen Arztes in der lateinischen Bearbeitung des Constantinus Africanus; deshalb hat wohl Coxo oben die Conjectur Judaei hinzugefügt. Allein ich habe schon im Serapeum 1863 S. 211 bemerkt, dass von jenem Isak eine Schrift über Oniromantik nicht bekannt sei; um eine solche handelt es sich hier offenbar, vielleicht in Anschluss an den Abschnitt von de Somno der von der divinatio handelt. Von Traumbüchern hier zu sprechen, kann unsere Absicht nicht sein²⁾; aber den angeblichen Isak aufzufinden wäre nicht ohne Interesse, ob el-Kindi? (s. Nachlass am Ende dieses Bandes).

1) Darn kommt noch Unbekanntes, z. B. Balliol 112: „Anonymi . . . [Burdand?] expositio super Arist. Metaph.“; ist vielmehr Averroes, wie in Oriol 7, und zwar richtig mit „beginnend, wie Ehrhard angibt, wenn man و richtig übersetzt. Mehr anderes.

2) S. meinen Artikel in dieser Zeitschr. Bd. XVII S. 227 ff. und über die Traumbücher des Mittelalters Serapeum 1863 S. 193 ff.

Zwei weitere Kālaka-Legenden.

Von

Ernst Leumann.

Bei zwei kurzen Aufenthalten in London bemerkte ich, das erste mal in India Office ein jüngeres, das zweite mal in der Library der Royal As. Society ein sehr altes Manuscript mit einer Kālaka-Legende. Die beiden Texte stellen zwei von einander verschiedene kurz gefasste Prakṛt-Versificationen derselben Sage dar, die den Lesern dieser Zeitschrift durch die sehr sorgfältige Arbeit von Prof. Jacobi in Bd. XXXIV bekannt geworden ist. Derselbe hat dort eine Kālaka-Legende, die ich im Folgenden mit I. bezeichnen will, herausgegeben und übersetzt, welche ziemlich alt zu sein scheint; immerhin giebt sie keine Antwort weder auf die Frage nach dem Autor noch auf die mit der Sage selbst verknüpften chronologischen Fragen. Da eine solche hingegen gerade in den beiden Kālaka-Legenden (II und III) der Roy. As. Soc. und des India Office zu finden war, so bestimmte mich dies dieselben zu copiren und im Folgenden mitzutheilen.

Ein Vergleich der drei Kālaka-Legenden mag durch folgende Tabelle eingeleitet werden.

	Datum (approx.)		Autor
I. am Ende eines sehr guten Kalpasūtra-Manuscriptes im Besitze von Prof. Jacobi.	1485	145 Strophen, meist in Prakṛt und Arya-Metrum; ausserdem mehrere, zweimal mit Samskṛt untermischte, Einlagen in Prakṛt-Prosa; im Ganzen 560 grantha.	
II. Theil des Sammelbandes 1530 des India Office.	1750 (?) ¹⁾	59 Strophen, meist in Prakṛt und Arya-Metrum; vier jedoch — davon zwei in Samskṛt — haben anderes Metrum und eine fünfte ist unsinnige Onomatopöie.	Dharmaprabha
III. am Ende eines sehr guten Kalpasūtra-Manuscriptes der Royal As. Soc. Library.	1461	101 Prakṛt-Strophen, die mit Ausnahme der zweitletzten in Cloken abgefasst sind.	Bhavadēva (nennt sich selbst in der letzten Strophe)

1) Das ungefähre Datum erschliesse ich durch Vergleichung der Schrift mit der eines andern kleinen Textes, der sich im selben Sammelbande 1530

Schon die Verschiedenheit in der Länge macht bemerkbar, dass II. und III. nicht dasselbe Alter wie I. beanspruchen dürfen, da sie derselben wie künstlich gekürzte und gedrängte Darstellungen einer freieren und volksthümlich weitläufigeren Erzählung gegenüberstehen. Auch die Form weist auf diesen Gegensatz, wie einzelne Beispiele zeigen mögen:

Anstatt *dhāḍ* (in I.), welches nach Hem. IV, 79 schon *nih-sar* vertritt, setzen II. und III. *middhāḍ*. Neben *pilliya* haben II. und III. *periya* (s. unten im Glossar); statt *aikkam* (*ati-ṣ kram*) wagt II. 40 *akkam*; statt *apumamiya* III. 82 *mamiya*; statt *uvallakkhiya* III. 87 *lakkhiya*. Ausserdem erlaubt sich Bhāvadēva, der überhaupt verwegener ist, noch *uggal* (III. 78), *guruo*, eine Art Vocativ (III. 80) und *sāhanusāhto* (III. 33). Auch offenbare Sanskritismen sind bei ihm nicht selten: v. 8) *allige*, Nom. Dual fem.; v. 16) *Ujjayagī*; v. 25) *saṁnivāya vva u*, dgl. Zudem hat Bhāvadēva in der ganzen Anlage seines Versificates einen Fehler begangen, indem er anfangs in einer viel grössern Breite der Schilderung sich ergehen lässt als in der Folge, so dass der Anfang aussieht, als sollte die Legende eher in 500 als bloss in 100 Cloken ausgesponnen werden.

Auf der andern Seite bieten dann zwar doch II. und III. einige Formen, die gegenüber I. Beachtung verdienen, nämlich *ārenāvi* (in I. *āyareṇāvi*), *ekkakka* (in I. *ekkekka*), *gaḍha* (in I. *koṭṭa*) und das eigenthümliche Wort *ūṁṇa* (wohl aus *a-uraga*, vgl. *teṇṇa* u. andere) = *a-ṇṇa*. Dieses Wenige ändert übrigens in der Hauptsache das Verhältniss nicht, nach welchem eben doch II. und III. ein viel künstlicheres und späteres Gepräge tragen und desshalb indirect dazu verhelfen, über I. eine etwas befriedigendere Vorstellung zu bekommen, als noch während des blossen Bekanntseins dieser einen Legende — von den secundären Sanskrit-Fassungen nehme ich natürlich von vorneherein Abstand — möglich war. Denn wenn auch schon III. allermindestens um 1400 AD abgefasst sein muss ²⁾, da die Handschrift 1404 AD geschrieben ist, so wird

findet und über Astrologie handelt. Dieser ist *saṁvat* 1750 geschrieben und zeigt in den Zügen eine auffallende Aehnlichkeit mit dem obigen Texte der Kälaka-Legende. Dass dieser indessen etwas ältern Datums sein könnte, ist möglich; aber nicht mehr als 20–30 Jahre. Eine Grenze nach dieser Richtung setzt übrigens auch die moderne Bezeichnung der *e* und *o* Vocale, welche von Dr. Klatt (in seiner Arbeit über die *Rahabha-pāṇasika*, ZDMG. XXXIII) und Prof. Jacobi mit Unrecht für irrelevant angesehen wird. Wenn die Zeitangabe in dem scheinbaren Anamketalā bei Jacobi sich als richtig erweist, so beweist das natürlich nicht den daraus gezogenen Schluss, da das Datum viel eher aus der Vorlage abgeschrieben sein mag, als denn ja absichtliche Fälschungen überhaupt seltener sind, als durch Unverständ entstandene Unmöglichkeiten.

2) Genauer ist zur Zeit nicht zu ermitteln; auch Dr. Klatt, der meine Anfrage freundlichst erwiederte, konnte mir weder über Bhāvadēva noch über Dharmaprabha Aufschluss ertheilen.

damit auch die untere Grenzzeit von I. um ein Erhebliches zurückgeschoben. Der Werth von II. und III. für eine nähere chronologische Fixirung kann sich aber natürlich erst zeigen, wenn die Zeit der Autoren bekannt geworden sein wird.

Auch nach einer andern Seite hin ist nun übrigens die mit diesen beiden neuen Kälaka-Legenden gebotene Möglichkeit der Vergleichung von einigem Werthe. Die Abweichungen in der Erzählung sind nämlich so unbedeutend, dass füglich angenommen werden darf, es habe wirklich eine alte Kälaka-Legende existirt, aus welcher sich die gegenwärtig existirenden theils direct theils indirect und mit mehr oder weniger freier Phantasie herausbildeten; und zwar kann ganz wohl I. als eine der alten Legende nahestehende angesehen werden und den neueren als Prototyp gedient haben. Von den Gründen, die Prof. Jacobi (S. 248) gegen diese Ansicht erhebt, ist einer schon implicite in seinen nachträglichen Verbesserungen (im XXXV. Bde.) annullirt, indem nach denselben *aho kamm'āi* in *āhākamm'*³⁾ *āi* zu ändern ist, womit sofort das Vermisste gedeckt ist, da *āhākamm'āi* (was nach Stellen wie Anupap. §. 96 III zu ergänzen ist) so kurz und dabei so vollständig als möglich ist. Auch der zweite Grund, dass wohl die Mantra-Anekdote, welche in Weber's Kälaka-Legende vorkommt, zu erwarten wäre, erledigt sich von selbst, da der sonstige secundäre Charakter jener Legende wohl eine Zuthat aber nicht ein ursprüngliches Erbtheil in jener Anekdote anzunehmen nöthigt. Apodiktisch freilich lässt sich die Sache nicht entscheiden, da die immerhin vielleicht auch zu beachtenden Kälaka-Legenden des Prabhāvaka-carita und einiger andern Texte noch nicht bekannt geworden sind.

Um zu den chronologischen Angaben der beiden Legenden

3) Die Commentatoren übersetzen das Wort immer mit *āhākarma*. Eine der vollständigsten Erklärungen giebt Malayagiri zu Wilhag. S. 189: *āhāya sādha-pranidhānena yat sa-cetanam a-cetanam kriyate acetanam vā pacyate cryate vā gñ'ādikam nyate vā vāstr'ādikam tad sādha-karma*. Dass das kriyate bei der verbotenen Gabe nicht die Hauptsache ist, zeigt sich noch besser, wenn man sich vergegenwärtigt, dass *āhākarma* äusserst selten auf Anderes als Speisen bezogen wird und dabei immer an erster Stelle steht (z. B. Anupap. §. 96 III); hingegen ist bei dieser Speise zum Unterschiede von den übrigen Das das Wesentliche, dass sie *sādha-pranidhānena sa-cetanam tad acetanam kriyate*, d. h., dass eine nicht zulässliche (*sa-cetanam*) Speise den Wünschen des *sādha* conform gemacht wird. Warum sollen wir also nicht lieber die unbegreifliche Ableitung aus *āhā-karma* probiren und das Wort als *yāthākarma* auffassen? — Es mögen hier einige gelegentliche Verbesserungen zu I. ihren Platz finden. *pūryāsa* und *vālatāsa* erledigen sich aus II. und III., worüber unten im Glossar; ebenso *vandiyāsa samasthānasyāp* (I. 33—34), was nach III. 74 zum Texte gehört und nicht bloss Glossa ist. Ferner corrigirt sich I. 98 nach den Anmerkungen zu Anupap. §. 24: *purva-bhava Doyat eva* in I. 100 bedeutet „wie Draupadi“ in ihrer frühern Existenz und bezieht sich auf Jātusā. XVI, wo erzählt wird, wie Draupadi in ihrer frühern Existenz als Sakumālīya sich das Askese-Verdienst durch ein *nidāna* verdient hatte.

II. und III. überzugehen, lasse ich hier erst eine Uebersetzung der betreffenden Strophen folgen:

II, 56—59. . . *) Jahre nach Mahāvira (Vardhamāna) ist eine das ganze Land überfluthende²⁾ erste Invasion in's Werk gesetzt worden durch die Čāka und den sūri.

Nach Verfluss von 335 Jahren seit (Mahā)vira lebte der erste Kälaka-sūri mit dem Namen Čyamārya.

Im Jahre 453 wurde durch den Lehrer Kälaka die Sarasvatī angenommen.

Im Jahre 470 nach (Mahā)vira lebte Vikrama.

Nach Verfluss von 993 Jahren seit Mahāvira (Vardhamāna) wurde durch Kälaka-sūri der vierte Tag (anstatt des fünften) als Pajjusan (-Tag) fixirt.

III, 100. 20 (Jahre) zu Hause, 35 (Jahre) im Mönchsgelübde, 41 (Jahre) als Patriarch, (zusammen) 96 (Jahre) sind die ganze Lebenszeit des Kälakasūri.

Zuerst ist zu constatiren, dass diese Partien nicht einen integrierenden Theil der beiden Texte bilden, sondern bloss als Appendices angehängte, möglicherweise ziemlich alte, chronologische Memorialstrophen sind. Darum passt z. B. III, 100 weder dem Metrum nach noch sonst, da ja die offenbar beabsichtigte Zahl von 100 Strophen damit überschritten wird, in die dritte Legende. In II. ist dieses Verhältniss nicht so klarliegend, aber ohne Zweifel doch auch anzunehmen, besonders da in I. ein entsprechendes Textstück überhaupt fehlt.

Wir haben es somit hier zu thun mit zwei Stücken aus der früheren Prākṛt-Tradition, welche den Männern von Hemacandra bis Merutunga und weiterhin noch ziemlich vollständig vorgelegen haben mag; und zwar repräsentiren uns die beiden Stücke die zwei Quellenstellen, auf Grund welcher einerseits drei verschiedene Kälaka unterschieden werden, andererseits (was zwar in III. nicht direct ausgesprochen ist) wie es scheint alles in der Legende Erzählte einem einzigen Kälaka zugeschrieben wird. Der Inhalt des ersten Stückes ist ganz genau wiedergegeben in der Kālikācārya-kathā des Kalpadruma benannten Commentars zum Kalpasūtra. Prof. Jacobi hat die betreffende Stelle S. 250 f. mitgetheilt, und es erübrigt bloss zu bemerken, dass die zweifelnd eingefügten Worte (kutrapi tu yaç caturthyāṃ paryuṣaṇāparva-pravartakāḥ Kālikācāryāḥ, sa tayor Balamitra-Bhānumitrayor mātulo prokto 'sti: yad asti, tat pramāṇam) auf Texte³⁾, in denen eine Identität des zweiten und

4) Die Zahl 1250 wage ich wirklich nicht oben hinschreiben; was man freilich sonst aus dem Bestand des Manuscriptes (vārasavāsāsam pūnāśāśnā-vādhamāṇāḥ) herausbekommen will, weiss ich nicht.

5) Wörtlich „nach allen vier Weltgegenden hin“.

6) Nämlich auch dem auf S. 248 aus der Kiracāvali Mitgetheilten auf die Kalpasūtri und Nīcithacūtri; und ferner nach der Tapāgraeṣa-pāṭiāvali

dritten Kälaka angenommen wird, Bezug nehmen. Ohne diesen Zusatz ist die Stelle reproduziert in den *paṭṭavali* des Kharatara-gaccha und Tapāgaccha (sub 24 und sub 9. 10. 27; bei Klatt, *Ind. Ant.* XI, S. 247. 251. 252, wobei nicht das Jahr des Eintrittes in's Patriarchat 335 A (Mahāv), sondern das Todesjahr (335 + 41 =) 376 AM. angegeben wird. Nach Alie dem sollte man meinen, dass die originäre Tradition von drei verschiedenen Kälaka wusste, dass sich aber einige spätere Schriftsteller darin irre machen liessen und nur einen Kälaka ansetzten, weil sich um den Namen Kälaka eine Legende gebildet hatte, welche die an die verschiedenen Kälaka sich knüpfenden Ueberlieferungen in sich vereinigte und zu einer scheinbaren Einheit verschmolz. Da aber nicht sowohl alle drei Kälaka, sondern von einer ganzen Reihe von Texten eben gerade nur der zweite und dritte identificirt werden, so muss diesem Umstande natürlich eine andere Ursache zu Grunde liegen; wir werden denn auch unten gegen den Schluss unsrer Betrachtung auf eine solche stossen.

Ueber der Glaubwürdigkeit der jinitischen Chronologie herrscht noch ein vollkommenes Dunkel. Immerhin ist zu erwarten, dass Prof. Jacobi's negatives Schlussresultat *) mit der Zeit einem etwas günstigeren Platz zu machen haben wird. Vorderhand ist es mir bei einem kurzen Umblicke bloss möglich gewesen, etwa Folgendes festzustellen.

Da Prof. Jacobi's Untersuchung fortwährend Ausgangspunkt bleiben muss, sind erst einige Unrichtigkeiten, die sich in seine Argumentation eingeschlichen haben, zu berichtigen:

1. Zu S. 251. Es bleibt noch zu untersuchen, wie die Angabe, dass Cṛāma der 23. thera gewesen sei, aufzufassen ist. Soviel ich mich erinnere, bemerkt Merutunga, dass bei dieser Zahlung die 11 gaṇadhara des Mahāvira mitgerechnet werden müssten. Er dürfte wohl Recht haben, da man wirklich auf diesem Wege sowohl nach der thera-Liste von Nandi und Āvagyaka als auch nach derjenigen bei Merutunga ganz regelmässig auf Sāmajja (resp. Cṛāmārya) kommt. Eigenthümlich bleibt freilich, dass auch Prof. Jacobi's Zahlung auf einen Kälaka führt, allerdings auf einen, der dann doch für die Antorschaft der Pappavaṇa etwas zu spät lebte.
2. Zu S. 251 gegen unten. Die Angabe, dass das Digambara-matam unter einem thera Cṛavabhūti entstanden sei, beruht auf einer Verwechslung zweier Namen. Meine Berliner Excerpts aus der von Prof. J. citirten Tīkā des Uttarādhyayana zeigen mir

(sub 10) auf die Sthānakavṛtti, die Dharmopadeśamāliṅgavṛtti und andere dergleichen Texte.

*) Aus unsrer Untersuchung können wir ein allgemeines Resultat ableiten, nämlich, dass die Listen der Sthāviras auf unsicherer Tradition beruhen.

Folgendes: Rahavirapuram nagaram, tattha Divagam-⁸ujjanam, tattha Kapha nām' āyariyā samasadhā; tattha ego mahassa-mallo Sivabhūti nāma etc. Darnach scheint sich Prof. J. aus dieser Stelle fälschlicherweise Sivabhūti als Thera-Namen angemerkt zu haben. Zur Berichtigung verweise ich übrigens noch auf Weber's Kupakshakaṇṇ. in den Abhandlungen der Berliner Akad. 1882; Bd. XXXVII, S. 797.

3. Zu S. 252. In dem Citat aus der Nandi und dem Āvaṇṇyaka v. 27 ist Bahulassa sariv-vayam statt bahulassa Sirivvayam⁹) zu lesen.
4. Zu S. 252 gegen unten. Kurz nach dem oben erwähnten Citat vervollständigt Prof. J. die Reihenfolge der thera mit Samudda, Mangu, Dhamma, Bhaddagutta und Vaira. Nun sind aber die Verse 31 und 32 der Nandi und des Āvaṇṇyaka, in welchen die Namen Dhamma, Bhaddagutta, Vaira und ajja-Rakkhiya stehen, eine Interpolation. Es ergibt sich dies einmal daraus, dass sie im Commentar nicht erklärt sind, dann ferner daraus, dass die Veranlassung zu ihrer Interpolation leicht bemerkbar wird bei einer Vergleichung der thera-Liste mit derjenigen des Merutunga und der von Prof. J. (S. 252 Mitte) aus den Kathānaka des Kalpasūtra mitgetheilten: Es ist in zwei ganz verschiedenen thera-Listen nach einem gemeinsamen Namen (Mangu) eine Ergänzung der einen durch die andere erzielt worden, und so sind die vier genannten Namen von Dhamma bis ajja-Rakkhiya der thera-Liste von Nandi und Āvaṇṇyaka einverleibt worden, ohne mit derselben irgend welche reelle Beziehung zu haben. Die Interpolation ist übrigens auch schon Merutunga bekannt gewesen, indem es nach Aufzählung der nicht interpolirten Liste bei ihm späterhin gelegentlich heisst: „Aryadharma, Bhadrāgupta, Vajrasvāmin und Aryarakṣita werden aufgenommen als hervorragende Personen, obschon sie eigentlich einer anderen Linie angehören“. Die Sache würde nicht ganz klar sein, wenn wir bloss auf die thera-Liste der Kalpasūtrakathānaka angewiesen wären, wo der Name Mangu fehlt; aber Merutunga⁹) macht sie durch die obige Bemerkung unzweifelhaft

8) Vermuthlich stand Prof. J. zur Correctur der Stelle weder eine Commentar-Handschrift, noch die Calcutta-Ausgabe mit Text und Comm., die ich aus dem India Office habe entleihen können, zur Verfügung. Die verderbte Lesart war in diesem Falle deshalb von einer fatalen Bedeutung, weil die richtige in Verbindung mit dem Comm. Prof. J. sofort an Merutunga's Liste (im Journal Bombay Branch Roy. Ac. Soc. vol. IX) erinnert haben würde. In der vorliegenden Stelle konnte ich übrigens selbst auch die ganz richtige Lesart bloss aus Dr. Klatt's Angabe Indian Ant. XI S. 251, Note 36; eine halb richtige (Bahulassa Ballesaham) bietet die Calcutta-Ausgabe.

9) Es ist hier wohl der Ort, darauf hinzuweisen, dass Merutunga's Bedeutung für die jüdische Kirchen-Chronik durchaus keine geringe ist; seine

und zudem auch durch die Mittheilung, dass anstatt der zwei Namen Mangu (mit 20 Jahren Patriarchat) und Dharma (mit 24 Jahren Patr.) Könige bloss den Dharma allein (mit 44 Jahren Patr.) hütten. Nachträglich mache ich darauf aufmerksam, dass die Verse 29 ff. in Nandi und Āvacyaka von einem ganz andern Gepräge sind als die vorhergehenden. Während diese regelmässig bloss den Namen eines thera und dessen Geschlecht nennen, — nur bei Suhatti fehlt der Geschlechtsname — bewegen sich die Verse von 29 ab in einer grossen Anzahl lobender Attribute, wobei Geschlechtsnamen in der Regel nicht angegeben werden. Es ist deshalb wohl anzunehmen, dass die Verse 22—28, welche die thera-Liste bis Jiyadhara führen aus einer frühern Zeit stammen, als die folgenden 29—50. Als ein Specimen von Versen der letztgenannten Gattung möge nun die von Prof. J. auf S. 253 angeführten Verse 36 und 37 nachsehen.

So muss nun auch S. 253 oben der Satz, dass er (Skandila) später als Vajra aufgeführt werde, wegfallen, da Vajra an den citirten Stellen der Interpolation angehört.

5. In dem S. 253 oben citirten Verse 36 ist *siha* Eigenname und also gross zu schreiben. Es wird demnach an dieser Stelle nicht Skandila selbst, sondern sein Vorgänger *Siha* mit der *Brahmadvipika-çākā* in Verbindung gebracht, und zwar nicht nothwendig als Begründer, sondern wahrscheinlich bloss als Angehöriger derselben. Die Erklärung von *Bambhadvaya-Siha* durch *Brahmadvipikaçākhopalsakshita* *Siṃha-nāmakā* *acāryā* führt darauf, dass er bloss zum Unterschied von Andern gleichen Namens das betreffende Cognomen erhalten hat.

Diese fünf Berichtigungen ergeben nun vorläufig nichts Positives, sondern es wird durch sie einfach das negirende Schlussresultat Prof. J.'s über die Zuverlässigkeit der thera-Listen selbst wieder negirt. Um Positives zu gewinnen oder wenigstens überhaupt zu einem Resultat zu kommen, wird es nöthig sein, einmal die verschiedenen thera-Listen aus der ältern Zeit einander gegenüber zu stellen. Solcher Listen sind mir für das erste Jahrtausend nach Mahāvīra drei bekannt¹⁰⁾:

Wichtigkeit ist auch mit Bezug auf die politische Chronik schon von Prof. Bühler in den *Eleven land grants of the Cālakya of Aṣṭivāḍ* (Ind. Ant. 1877) dargelegt worden. Wahrscheinlich hat die theilweise nicht sehr einladende Oberfläche in Bhau Dāj's Behandlung der tharavali Prof. J. davon abgehalten, ihr die volle Aufmerksamkeit zu schenken.

10) Es ist mir selbst am Wenigsten verborgen, wie theilweise verfrüht die ganze folgende Untersuchung ist. Freilich sind ja die *parāvāṇis* des Kharata- und Tapa-gaccha nun durch Dr. Kiatt in vorzüglicher Weise bekannt gemacht worden; aber Hemacandra's *paricakṣapurvā* und manche andere dergleichen Texte sind mir bis jetzt unzugänglich geblieben. Zudem sollten vielleicht auch erst genauere Angaben aus der südindischen Dīgambara-Chronik abgewartet werden.

I. Die Mahāgiri-Linie, in Nandī und Āvaṇyaka; bei Merutunga (Bhāu Dāji) die „main line“.

II. Die Suhastin-Linie, in Kalpasūtra und Daṣaśrutaskandha (wie ich einer Bemerkung des Comm. zu Nandī v. 27 entnehme), vielleicht auch im Bṣhimapḍalassūtra und in Hemacandra's Paṛiśiṣṭaparvan; bei Merutunga (Bhāu Dāji) die „second line“. Sie liegt nebenbei auch den beiden paṭṭāvalis des Kharatara- und Tapā-gaccha zu Grunde.

Von Vaira's Nachfolger ab theilt sich diese Linie in zwei Zweiglinien, von denen

die eine a) am Schluss und im Anhang der vittharavāyaṇā des Kalpasūtra,

die andere b) in den beiden genannten paṭṭāvalis gegeben ist.

III. Die Daṣapurvin-Liste in Merutunga, aus alten(?) ¹¹⁾ Quellen citirt. In Ṣloka-Form gebracht, erscheint dieselbe, wie Prof. J. 252 gezeigt hat, in den Kathānaka des Kalpasūtra. Als eine Fortsetzung mag die kurze yugapradhāna-Liste angesehen werden, welche ich aus der Tapāgaccha-paṭṭāvali (sub 27) hergesetzt habe.

Auf der nachfolgenden Uebersichtstabelle stammen die beigefügten Daten meistens aus Merutunga und sind in diesem Falle als nicht sehr bedeutungsvolle in kleinen Ziffern gedruckt. Einige andere Daten dagegen, die auf dem Consensus mehrerer Texte beruhen, dürfen eher als traditionelle und nicht bloss ad hoc erfundene gelten, besonders die ohne Parenthesen beigefügten Schiamen-Daten. Solche sind im Gegensatz zu den ersten in grössern Ziffern gedruckt. Die niedrigeren Zahlen sind die jeweilige Anzahl der Patriarchatsjahre; die höheren geben die von Mahāvira's Tode an gerechnete Jahreszahl.

Die Namen Dhāmma bis Ajja Rakkhiya sind gemäss dem oben unter 4. Gesagten in Parenthesen gesetzt, da sie eigentlich nicht in die betreffende Reihe gehören. Auch bei der ersten Zweiglinie der Suhastin-Liste hat die Klammer angewendet werden müssen, da die beiden paṭṭāvalis, aus denen sie stammt, darüber, unter welchem Jahr das erste Jahrtausend der Kirche zu Ende ging, sehr verschiedener Meinung sind: die Kharatara-paṭṭ. versetzt jenen Zeitpunkt schon unter Vira, die Tapāgaccha-paṭṭ. erst unter Samudra's Nachfolger.

¹¹⁾ Die Quellen scheinen in diesem Falle nicht so alte zu sein, wie sie Merutunga sonst für seine Schrift benutzt hat; denn während er sonst meistens die Namen in Prakṛtform gibt und auch als Belegstellen Prakṛt-Strophen citirt, gibt er bei dieser dritten Liste die Namen in Sanskṛt. So kann dieselbe also nicht mit Bestimmtheit vor das Jahr 1300 zurückverfolgt werden, es sei denn, dass die Kalpasūtrakathānaka die Annahme einer noch etwas frühern Zeitgrenze gestatten.

Mahagiri [30; bis 245 oder 247] um 220 und 228.	Suhaatin [46 (woven 30 gleichzeitig mit Mahi- giri); bis 261 oder 265]	Mahagiri und -Suhaatin [30 + 46 (?); bis 261]
Bahula und Bahisaha		
Sal	Sa[thiya [48; bis 212]	Gupāsundara [41; bis 225]
Samajja	Indadinna	Cyāmārya 41; bis 226]
Sa[illa Jyādhara		Skandila [38; bis 414]
Ajja Samudha	Ajja Dinna	Rovatimitra [36; bis 450]
Mangu [um 407]		
(Dhamma) (Bhaddagutta)	Dharma [44; bis 494]	Mangu [30; bis 470] Dharma [24; bis 494] Bhadrāgupta [39; bis 553]
	Sihagiri	Crīgupta [15; bis 548] um 544.
(Vajra)	Vajra [36; bis 584]	Vajra [30; bis 584]
(Ajja Rakkhīya) [bis 584 od. 597] um 584.		
Nandilakkhamaya	Vairasopa (Nāla) [33; bis 417]	Sechs Yuga-pradhānā:
Nāgahatthi [30; bis 586]	Raha	1. Nāgahastin
Revalakkhatta [30; bis 745]	Pāsagiri Phaggumittā	2. Rovatimitra
	Samantabhadra	3. Brahmadvipa
Bambhaddiyya Siha zusammen 79; bis 824]	Deva Vaddha	
Khundilla	Pradyotana	
Himavaya	Mānadeva	
[zusammen 79; bis 902]	Mānatunga	
Nāgajjaya	Vira	
Govinda	(Jayadeva) (Devānanda)	4. Nāgārjuna
Bhūyadīna	Kālaga	
Lohicca	Sampaliya und Bhadda	
Dūsaganī	Vudhha	5. Bhūtadīna
	(Vikrama) (Narasipha)	
	Sanghapaliya Hatthi	
	Dhamma Suvv. Siha Kās. Dhamma Kās. Sap[illa	
(Devaddhigani)	(Samudra)	6. Kālaka
	(Deviddhi-Kha- māssamaya)	

Da von vornherein streng unterschieden werden muss zwischen den blossen Namen-Listen und den mit diesen in Beziehung gebrachten Daten, so erheben sich gleichzeitig zwei parallele Fragen:

1. Wie weit lassen sich die Namen-Listen geschichtlich rückwärts verfolgen?
2. Wie weit die zugehörigen Daten?

Sieht man ab von den acht Schiamen-Daten im Avagyaka und den beiden Kalpasutra-Daten (980 und 993), so ergibt sich in Betreff der zweiten Frage beim ersten Anblick ein sehr ungünstiges Resultat: denn die Daten können, soviel mir bekannt, nicht über Hemacandra zurückverfolgt werden. Seine kirchenhistorischen Schriften sind die frühesten die uns erhalten sind; das Prabhāvaka-caritra ist kurz nach seinem Tode verfasst; (ob das Rahimāṇḍala-prakarāṇa auch Daten, oder nur Namen gibt, weiss ich nicht); Merutunga's tharāvāli stammt aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts; die gurvāvali des Munisundara (citirt bei Klatt, Ind. Ant. XI, 253. 255) aus dem Jahre saṃvat 1466, diejenige des Dharmasāgara (s. Weber's Kupaṣṣhakaṇḍ. S. 794) aus den Siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts; die beiden von Dr. Klatt herausgegebenen paṭṭāvalis des Tapāgaccha und Kharaṭaragaccha aus dem Ende des 17. und dem Anfang des 19. Jahrhunderts. Diese zum Theil ziemlich modernen Abfassungszeiten dürfen nun an sich den Zweifel noch nicht so unbedingt erwecken; denn in Allgemeinen verrathen die thera-Listen mit ihren eingeflochtenen kirchengeschichtlichen Notizen eine genaue, sorgfältig geführte Tradition; wenigstens zeigt eine Beobachtung der Daten jener Zeit, die sich controlliren lässt, nämlich der seit Hemacandra dahingegangenen sieben Jahrhunderte, dass die jainistischen Kirchenchronisten der letzten Jahrhunderte dasselbe berichten, was ungefähr schon zu Hemacandra's Zeit als Ueberlieferung galt, dass sie ihre Vorgänger, oft freilich mit Weglassungen und Kürzungen, gelegentlich auch mit Missverständnissen, nie aber mit willkürlichen Aenderungen oder Zusätzen, ausgeschrieben und daneben die chronistischen Angaben bis in ihre eigenen Zeiten ergänzend fortgeführt haben. Was die ergänzende Fortführung betrifft, so erweist sich dieselbe als eine vollständig glaubwürdige, indem theils durch andere Schriften (wie z. B. durch Dharmasāgara's Kupaṣṣhakaṇḍ. in den Daten der zehn zeitgenössischen Secten) theils durch die Abfassungszeit gewisser Texte, ferner auch durch die Schreiberdaten der alten durch Prof. Kielhorn bekannt gewordenen jainistischen Palmblatt-Manuscripte genug Gelegenheit zur bestätigenden Controlle gegeben ist. Zeigt sich demnach offenbar, dass die Daten seit Hemacandra mit potreuer Concinnität sowohl weitergegeben als weitergeführt worden sind, so kann man nicht umhin voraussetzen, dass dies auch schon einige Jahrhunderte vor Hemacandra so der Fall gewesen sein müsse. Denn natürlich hatte auch Hemacandra seine Quellen und wenn es bei ihm wie bei andern indischen Blütheschriftstellern sich ereignet hat, dass er seine Vorgänger durch seine

eigenen Werke in Schatten stellte und vollkommen aus der Literatur verdrängte, so berechtigt dies nicht dazu, an der Existenz dieser Vorgänger und der von ihnen getragenen kirchenchronistischen Ueberlieferung zu zweifeln. Zudem werden dieselben auch noch von Merutunga und andern Späteren wiederholentlich citirt¹²⁾. Es kann für uns daher nur die Frage sein, ob für die Continuität jener Ueberlieferung vor Hemacandra sich noch Anhaltspunkte und Spuren gewinnen lassen. Hierbei ist in erster Linie zu beachten, dass die ganze jainistische Kirchen-Chronik, soweit wir sie vorläufig kennen, einen localen Charakter trägt, nämlich an Aphilvad (Avalika Pātaka) und den Rayon des dort seit der Mitte des 10. Jahrhunderts aufgeblühten Reiches des Caulukya gebunden ist. Es mögen sich an manchen andern Orten, namentlich gegen den Südwesten von Indien zu, ähnliche Centren einer Jaina-Cultur mit eigener unabhängiger Tradition gebildet haben; aber leider wissen wir von diesen noch nichts Genügendes¹³⁾ und sind beschränkt auf die localen Nachrichten der Jaina Colonie des nördlichen Gujarat. Hier scheinen nun die kirchengeschichtlichen Aufzeichnungen eben wegen ihres localen Charakters mit der politischen Chronik des Caulukya-Reiches in einer Art von Wechselverhältniss gestanden zu haben, und es ist auch von den beiden Haupthistorikern der Jaina, von Hemacandra und Merutunga, zugleich die politische und die Kirchengeschichte behandelt worden, ja Merutunga mengt sogar in seiner theravali Beides in bunter Reihenfolge durcheinander. Nun wissen wir aber¹⁴⁾, dass die politischen Daten dieser Schriftsteller wie Merutunga und Anderer durch die Inschriften und nebenbei auch durch einige Daten der alten schon vorher genannten Palmblatt-Manuscripte vollkommen bestätigt worden sind. Wir haben also keinen Grund, an der Richtigkeit der ihnen parallelen kirchengeschichtlichen, soweit sie sich nämlich auf denselben Zeitraum von der Mitte des 10. bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts beziehen, zu zweifeln. Zudem bringt übrigens Dr. Klatt a. a. O. S. 248 Note 19 die inschriftliche Bestätigung eines Datums (sagvat 1088) bei.

Darnach scheint es, als ob die Mitte des 10. Jahrh. die letzte Grenze sei, bis zu welcher die jainistischen thera-Daten als vollständig zuverlässig gelten dürfen. Es liegen noch zwei andere Indizien vor, welche auf dieses Resultat hinweisen:

1. Vor den in jener Grenzperiode stehenden thera Udyotana ist in der thera-Reihe des Kharataragaccha die erste grosse Kluft bemerkbar, worauf auch Dr. Klatt aufmerksam macht.

12) Bhau Daji deutet das gewöhnlich durch ein in Parenthese gesetztes (gāthā) an; einige mal hebt er die Chāte an.

13) Uns von Lewis Rice in Ind. Ant. III, 155 aus der Bāksvalikathā Mitgetheilte ist kaum Etwas zu nennen; wichtiger ist schon die daselbst publicirte Bhadrabāhi-Inschrift.

14) S. besonders Bühler in den Eleven land-grants; ausserdem Kiellhorn, Report 1880/81 S. VII.

2. Udyotana steht auch insofern an der Spitze der wirklich historischen Erinnerungen, da ihm die Rolle eines Stammvaters zugewiesen wird, indem auf ihn, resp. auf seine Schüler, die 84 existirenden *gaccha* zurückgeführt werden.

Dass nun indessen die vor die Mitte des 10. Jahrhunderts fallenden Daten doch wenigstens eine gewisse Glaubwürdigkeit beanspruchen dürfen, geht aus dem Umstande hervor, auf den ich schon oben S. 288 in meiner Recension von Max Müller's *Renaissance of Sanskrit Literature* aufmerksam gemacht habe, dass nämlich ungefähr um 1100 bis 1200 nach Mahāvira die Daten aus der Mahāvira-Aera in diejenige des Vikrama hinüberleiten. Es darf hieraus, wie an der citirten Stelle ausgeführt ist, geschlossen werden, dass die ältesten Daten schon zu einer Zeit fixirt sein mussten, in welcher man noch nicht nach Vikrama zählte.

So ergibt sich denn im Anschluss an die oben gestellte zweite Frage ungefähr Folgendes:

Vollständig glaubwürdig sind bloss die Daten von der Mitte des 10. Jahrhunderts ab; von den früheren muss indessen ein Theil doch wenigstens schon vor der Einführung der Vikrama-Aera fixirt gewesen sein, hat aber wohl erst um die Mitte des 10. Jahrhunderts (bei dem Auftauchen paralleler Bestrebungen auf dem Gebiete der politischen Chronistik) eine geordnetere und sorgfältigere Zusammenstellung erfahren; und zwar mögen hiebei denn allerdings durch die damit verbundene Systematisirung manche Verdunkelungen und Entstellungen der wenigen Ueberkommnisse mituntergelaufen sein. Ja, auch eine grosse Reihe von factischen Irrthümern¹⁵⁾ musste sich eindrängen infolge des verhängnissvoll unhistorischen Charakters der Vikrama-Aera, auf welche die Jaina-Chronisten doch mit der Zeit beinahe alle ihre Daten zu reduciren sich veranlasst fühlten.

Da ich nicht die Absicht habe, hier auch noch die erste Frage nach den *thera*-Listen an sich (abgesehen von den Daten) discutiren zu wollen, so bemerke ich bloss, dass dieselbe zusammentrifft mit einer Untersuchung über das Alter des *Āvagyaka* und der *Nandi* einerseits und dasjenige des *Kalpasūtra* andererseits.

Von dem vorhin gewonnenen Standpunkte aus auf die Kälaka-Legende zurückblickend, müssen wir der Vermuthung Raum geben, dass der zweite Kälaka, der kurz vor Vikrama's Zeit steht, eine

15) Zu diesen gehört besonders, dass gelegentlich gewisse Personen aus der Zeit des Vikramāditya, der die Aera einführte, zurückversetzt wurden in die Zeit des mythischen Vikrama, der an die Spitze der Aera verlegt wird. So sollen z. B. nach den *pañcāvalī* des Kh- und T-*gaccha* die Weisen *Pāda*, *Ipasūri*, *Vṛddhavadin* und *Niddhasena-divākara* in des mythischen Vikrama Zeit um 470 nach Mahāvira gelebt haben. Weist man sie der richtigen Zeit zu, so kommt auch der *Kalyāṇamandirastava*, der nach Jacobi's Untersuchung gar nicht so alt ist wie das *Bhaktāmara*stotra, an seine richtige historische Stelle nach jenem Kirchenliede. Anderes dergleichen lässt sich mehrfach beobachten.

ähnliche historische Retro-Projection sein möchte, wie die in der Fussnote 15 besprochenen. Und in der That kennen ja die eigentlichen thera-Listen keinen Kālaka in der fraglichen Zeit, sondern bloss den Cāmārya (von 335 bis 376). Zudem ist die für den letzten¹⁶⁾ Kālaka allgemein angesetzte Zeit, 993 nach Mahāvira, gerade um 540 Jahre, d. h. um neun Bhāspati-Cylen von der dem zweiten Kālaka zugetheilten entfernt, was an das in Fussnote 15 genannte Zeitintervall erinnert. Schliesslich gibt auch, wie wir uns von oben S. 496 Fussn. 6 her erinnern, die Tradition selbst entschiedene Hindeutung darauf, dass der zweite und dritte Kālaka dieselbe Person gewesen seien.

Einige historische Betrachtungen, die sich an dieses Resultat anschliessen möchten, will ich hier als vielleicht verfrüht unterdrücken¹⁷⁾. Es folgt der Text der beiden Kālaka-Legenden II. und III. nebst einem kurzen Glossar.

II.

Nayarammi Dharāvāse sī siri-Vairasiṃha-rāyassa
putto Kālāya-kumāro devī-Surasundarī-jāo. || 1 ||
so patto kīlāe ujjaṇe; annaya ya dhammakaham
supiya, Guṇāgara-gurūṇe pāse paḍivajjal dikkham. || 2 ||
thavio ya so gurūhiṃ sūri-pāse 'pega-sīsa-pariyāro
viharanto Ujjaṇiṃ patto; aha tassa lahu-bhāṇi || 3 ||
saha sāhūṇhiṃ tattha ya mahā-sai Sarasai-tti sampattā,
bahi viyaranti ditthā nivega sā Gaddabhillega. || 4 ||
aha haṇḍa! mahā-muṇī! ha hā!
aha hā! Kālāya sūri-pungava!¹⁾
nanna sīsa-mahāmaṇiṃ, ha²⁾ hā!
hiraṇṭaṃ³⁾ naṇṇa rakka!⁴⁾ rakkhaha! || 5 ||
iya vilavanti mayā-surega pāvega teṇa gahūṇa
balega⁵⁾ bala bala khittā⁶⁾ anteure aṭṭho.⁷⁾ || 6 ||

16) Dieser letzte Kālaka kann natürlich in den genannten thera-Listen noch nicht erscheinen, da sie bloss bis vor Devarddhigani reichen.

17) Es ist auch besser, dass ich sie demnächst in einer Fortsetzung dieser Erörterungen folgen lasse, da mittlerweile, seitdem das Vorliegende geschrieben worden ist, das Material der Untersuchung nach zwei Seiten hin eine unerwartete Bereicherung erhalten hat, nämlich 1) insofern als ich kürzlich in Bhāṭṭotpala's 966 AD abgefasstem Commentar zum Bhāṭṭāṭaka Spuren einer vom Kālakaśārya in Jaina-Prākrit abgefassten astronomischen Saṃhitā aufgefunden habe, und 2) da nun Petersen's eben erschienenen höchst interessanter und verdienstvoller Report den lange ersehnten Einblick in das mittelalterliche Jaina-Schriftentum gewährt. — Anmerkung bei der Correctur.

Von vornherein sei bemerkt, dass das MS. statt *h* immer *v* schreibt (s. B. v. 4. *vahī*; v. 6. *valega valā vālā*; v. 10. *val' a.s.w.*), ferner zwischen *rī* und *ri* keinen Unterschied macht; auch finden *o*, *e* und *u*, wenn sie nach Vocalen, also selbständig, stehen, werden oft verwechselt, ebenso *e* und *v* und Anderes dgl.

1) **va* MS. 2) fehlt im MS. 3) **ta* MS. 4) *rarakkha* MS.

5) *bal'* MS., gegen das Metrum. 6) *khettā* MS. 7) *v* *uh* statt *an'o*?

osaraha gāya-dugan tubbhe, ta saddaveha-johanam
 attasayam maha pāse thaveha*, tehi ya taha vi kayam. || 26 ||
 aha jāva gaddabhīe dūram uppāḍiyam²⁵⁾ muham tava
 tie avihaya-saddaē cava jolehīm baḡehīm || 27 ||
 tuḡam va pūriyam, tam sā ,haya-satti²⁶⁾ -tti (gaddabhīl' uvarīm
 kāuḡ²⁷⁾ vittham natthā; sāhīm puri ya sā bhaggā. || 28 ||
 bandhittu (gaddabhīllo paḡāmio, sūriḡ²⁸⁾ ya teḡavi
 gāḡham tajjiya dikkham aḡabhīlasanto abhavvo so || 29 ||
 middhāḍio sa-deśa, aha sūrihīm tu samjame appā
 thavio, sā vi hu bhāiḡ pāyacchittēḡa sūjḡhaviyā. || 30 ||
 aha te ,Sagā²⁹⁾tti khāyā, tav-vaḡsap chediḡa puḡa kale
 jāo Vikkama-rāo puhavi jeḡ' uraḡ vihiyā. || 31 ||
 tatto puḡa paḡatise vāsa-sae naravat Sago³⁰⁾ āsi
 jeḡ' ankio ya sapvaccharo³¹⁾tti pāsangiyam iḡamo. || 32 ||

siri-Kālagasūri aha Bharuyaccha-puram³²⁾ gayā viharamāḡa.
 Balamitta-Bhāḡamittā sūriḡam tatiha bhāiḡi-suyā. || 33 ||
 vandanti³³⁾ gurum³⁴⁾, dhammam suganti, taḡam ca bhāiḡ Bha-
 ḡusiri;
 tiē suo Balabhāḡu giḡhai dikkham bhava-viratto. || 34 ||
 aha tattha duttha-citto purohio sūri-niggamōvāe
 kare³⁵⁾ aḡesam³⁶⁾ ai³⁷⁾, sūri vi hu tam muḡeyam³⁸⁾ || 35 ||
 Marahattā-vissaya-maḡḡa-Puhattāḡammi patḡḡe patḡ;
 tati³⁹⁾ attā Saliyāḡa-nival su-sāvaḡ parame; || 36 ||
 mahayā⁴⁰⁾ vicchaddēḡam pavesiyā teḡa te puram niyayam,
 thouḡa vandiḡam samthaviyā phāsue thāḡe. || 37 ||
 aha patto pajjasam⁴¹⁾-samso, to⁴²⁾ vinnavati⁴³⁾ nivo sūriḡ:
 ,bhaddaviyā-suddha-pancamī dipammi ludo 'yugantavvo, || 38 ||
 hohi na dhamma-kiccūḡ janāḡuvittī vāvaḡassa maham,
 tā chatḡhi diḡe kuvvaha pajjasam*. to gurū bhāḡai: || 39 ||
 avi ya calai Merū, sūyalo hoi agḡi,
 muḡai niyaya-meraḡ sūyaro vā kayā vi,
 avi ya divasa-nāho ugḡame pacchimāe,
 na parivasam-pavvam pancamim akkamai. || 40 ||
 to bhāḡai nivo; ,tamhā eutḡhi divasammi kuḡaha parvam tu*,
 tam gurūḡ 'v' aḡuḡayam, jam bhāḡiyam āḡame pāyaḡam: || 41 ||
 ,āreḡavi⁴⁴⁾ hu pajjesaviyavvam*. to bhāḡai nivo tatḡho:
 ,bhayavam, aḡuggaho 'mham⁴⁵⁾ jam maha anteurigam tu || 42 ||

25) āḡiya MS.

26) satti MS.

27) kō MS.

28) *uo MS.

29) Saggo MS. 30) purai MS. 31) vad³¹⁾ MS. 32) *ru MS. 33) ka-

rai MS. 34) ai MS. 35) Die Stelle ist offenbar verderbt; aber eine

Emendation wollte mir nicht gelingen. 36) mahiyā MS. 37) bho MS.

38) *vati MS. 39) ac³⁹⁾ MS. 40) so ist vielleicht zu corrigieren, das MS.

hat aḡuggahen ham

pakkhovavāsa-pāraṇa-divasammi ya bhattam'esañā-suddham
 sāhuṇ' uttaravāraṇa-divasammi bhavissae bahuyam*. || 43 ||
 pajjosavajā-pavvaṇ Kālagasūrihi iya cauttijhe
 vihiyam, kāraṇa-vasao sangheṇ' aṇumaniyam tsiyā⁴¹⁾. || 44 ||

aha kāleṇam savve niya-sise viṇaya-vajjhe nāṇṇ
 sutte suttaṇ sijjāyaraṇ ca jāḍaviṇṇ⁴²⁾ sūri || 45 ||
 niya-sisa-sisa-Sāgarasūri-pāse gao, na so teṇa
 uvalakkhiṇ ya vutto: „kip vakkhāpaṇ mae, theṇa, || 46 ||
 ruiraṇ kayam na va?*-tti ya, bhaṇiyam guruṇa vi: „aivaraṇ
 vihiyam*.

aha te vi duṭṭha-sisā pucchiya sijjāyaraṇ kicchā: || 47 ||
 tatth' āgaya u Sāgarasūriṇ pucchanti: „jāva tā diṭṭhā
 guruṇo? vandiya khāmeṇi⁴³⁾ pāya-laggā puṇa puṇo vi. || 48 ||
 aha lajjio ya Sāgarasūri, rāya-punja-tiyaga-diṭṭhantaṇ
 vutto guruṇiṇ⁴⁴⁾ bahuhā khāmei puṇo puṇo guruṇo⁴⁵⁾. || 49 ||

Sakko 'māyā Videhe Sīmandhara-jīva-varā suya-nigoo
 pucchai: „Bharuḥ, bhayavaṇ, ko 'v' atthi viyāraṇo esim? || 50 ||⁴⁶⁾
 bhaṇiyam jipeṇa: „Kālagasūri atthi* -tti: to fahim gantam
 māhaṇa-rūvaga-hariṇā nigoya-bhee guruṇ puṭṭho. || 51 ||
 „golā ya asaṃkhijjā* ioc'āi kahi: to niyayam-āṇṇ
 puṭṭho jāṇiya sūri jampei: „Purandaro tam 'si'. || 52 ||
 to payaḍiya⁴⁷⁾ niya-rūvaṇ nisaya-nāḍeṇa teṇa tuṭṭha-maṇo
 Sakko thuṇei Kālagasūriṇ nāḍaviha-thuṇiṇ. || 53 ||

ghana-garjitam iya yasya vacaḥ ṣṛtvā bhavika-samajah
 narinarttiha cikhi 'va mudā: „dhanyas tvam⁴⁸⁾ muni-rāja*. || 54 ||
 iya thuṇiya sa-ṭṭhāpaṇ pavio deva-rāyā.
 aha muniya niy-āṇṇ catta-bhatta muṇ'indo
 nisaya-saya-jutto so vi patto surattaṇ.
 ti-jaga-payaḍa-kitti deu sanghassa bhaddam! || 55 ||

bārāsa vāsa⁴⁹⁾-saesum punnās'-ahiesu⁵⁰⁾ Vaddhamāṇāo
 caudisī padhama-paveso pakappio Sāya-sūrihi. || 56 ||
 siri-Virāḍ gaesum paṇatis'-ahiesu ti-varisa-saesum
 padhama Kālsyasūri jāo „Sāmajja-nāma*-tti. || 57 ||

41) Das MS. fügt hier auch die Worte bei ajja vi paṇiddho, die wohl auf eine Glosse zurückgehen. 42) *vīo MS. 43) *manti MS. 44) oder guruṇiṇ? 45) meine Conjectur; der letzte pāda lautet im MS. unvollständig khāmei puṇo puṇa o. 46) Die Zählung im MS. überspringt die Zahl 50 und zählt deshalb die Verse von hier bis zum Schluss als 51—60 anstatt 50—59.

47) payāya MS. 48) dhanyas tvam ist im MS. gegen das Metrum wiederholt. 49) es fehlt im MS. 50) ahisa MS.

cansaya-tipanna-varise Kāḷaga-gurujā Sarasaḥ gahiya
cansaya ⁵¹⁾ sattari-varise Varā Vikkamo jāo. | 58 |
navasaya-tepūehim ⁵²⁾ samuikkantehim Vaddhamāḥāo
pajjosayaṇa-cautthi ⁵³⁾ Kāḷavasūribhūto (haviyā ⁵⁴⁾). | 59 |
iti ęri-Kāḷakācārya-kathā kṛtā ęri-Dharmaprabhasūribhū | ęreyab |

III.

atth' ittha Bhārahe vāse kamalā-keli-mandiraṇ
tilayaṇ bhū-purapdūhe Dhārāvāsāṇ mahā-purap. | 1 |
bahūhim deva-devāya gihehim dhanāeli ya
devāṇaṇ guḥhagāṇaṇ ca mayaraṇ jēa nījiyaṇ. | 2 |
kuliṇa su-maḥa-raṇmā sacchāy'ādiya-saṅkulā
jattha majhe jāyā niecaṇ, bāhup ¹⁾ ujjāṇa-pāyavā. | 3 |
tatth' āsi veri-mattōbha-kumbha-niddalaga hari
vahaṇto sathayaṇ nāma Verisimpho narésara. | 4 |
jaseṇa ya payaveṇa pariya'āseṇa savva
sayā-vitthāriṇo jēa rāyahamsā viṇijjiyā. | 5 |
su-pakkhā rāyahamsāvva canda-jeli'vva nimmalā
devi tassa guṇa-tthāmaṇ nāmeṇa Surasundarī. | 6 |
tise kucchē suttie mottiyaṇ va mahā-guṇo
saṇjāo Kālāo nāma kumāro kula-maṇḍaṇaṇ. | 7 |
amūḍipū-maṇ'āṇando sampatto jovaṇaṇ ²⁾ navaṇ
jāo dakkho duhā satthe duhā vayaṇa-nimmalo. | 8 |
su-guṇavajjiya jammi bambhā lacchi ya devayā
mottuṇa paramaṇ verap aliṇe naha-nibbharap ³⁾. | 9 |
annayā bāhū-ujjāṇe kilāe kumāro gao
gambhīra-mahuraṇ saddaṇ soccā pavisai tahiṇ. | 10 |
Guṇapdharma-gurup somap mupī-tārāya-sohiyaṇ
pāsai desuṇa-joghā-nimmisiya-tamaṇ tao. | 11 |
vaudiṇ' āsaṇ' āsiṇo supei guru-bhāsiyaṇ
dāṇa-sila-tavo-bhāva-bhayaṇ dhammaṇ cauvvhaṇ. | 12 |
nāṇa-damapa-cāritta-rūvaṇ ca rayapa-ttayaṇ
dhamma-rango, paḍe sacche cola-rango'vva, niccālo | 13 |
nivitthe māgase tassa; vinnavittā tao gurup
āpocchāṇa piyaṇ kumāro giḥhae vayaṇ. | 14 |
jahammi tela ⁴⁾ bindu'vva tammi nāṇaṇ viyaṇibhiyaṇ ⁴⁾
jogotti sa pae sigghaṇ gurūhim (haviṇo mupī. | 15 |

51) saya fehlt im MS. 52) vielleicht in toyaṇsim zu corrigiren, vgl.
die folg. Note 53) cotthi MS 54) *viyā MS

Das MS. ist sehr sorgfältig geschrieben, theilt auch die Worte durch
Trennungsgestriche; diese letztern sind indessen bei einem Blatte, auf welches
v. 49 b. bis 63 b. fallen, vergessen worden.

1) vāh' MS. 2) sic. 3) Zu aliṇe nah' die Glosse: ācrite yathā-
bhavati. 4) Glosse: vjñmhitāṇ.

gāmāṅgāmāṃ bhavvāga kuṇanto paḍibhoṇaṃ
 bahu-sisa-parivāro²⁾ patto Ujjayaṇim³⁾ purim. | 16 |
 tattha Kāḷaga-sūriṇa bhaṇṇa sāhuṇi samāṇ
 pattā Sarassai cāru-cāru-cāritta-bhasaṇa. | 17 |
 annayā sū gayā bāhiṃ⁴⁾ diṭṭha Ujjeni-sāmiṇā
 rāṇā Gaddahilleṇa: rūv'-akkhutteṇa⁵⁾ teṇa⁷⁾ sū | 18 | *)
 „hā sarayya mahābhāya dhamma-rakkhaṇa, rakkha maṃ!“
 vilavanti imāṃ tatto khittā anteṇa⁶⁾ balā. | 19 |
 evaṃ tatth' āgao sūri rāya-pāsammī takkhaṇe;
 soneṇa bhaṇṇo: „rāya! rāya⁷⁾-rakkha tavo-vaṇa! | 20 |
 sūrā jai tamo bujjā, aggi vā caṇḍa-maṇḍalā,
 āyara āma-viddhaṃso, tao loyassa kā gaṇṇa? | 21 |
 rāya! annāya-leso vi viṣa-bindu-vva dāṭṭho
 viṣeṇa tavassiso, imāṃ tū nimma sāhuṇiṃ⁸⁾ | 22 |
 savvaṃ tav-vayaṇaṃ tammi meha-vuṭṭhi-vva āsare
 kayagāṇhe uvayāro-vva saṇḍāyaṇ vihalam, jao | 23 |
 kāma-bāga-ppahārehiṃ hiyaḥ jajjari-kao
 jalam vā galā savvaṃ uvaiṭṭhaṃ buhāṇa vi. | 24 |
 sūriṇo vayaṇā jaṃ ca saṅghaṇa bhaṇṇo nivo,
 tap pi tammi viṣaṇ jāyaṃ saṇḍivāya-vva sakkarā. | 25 |
 tao ruṭṭho daḍḍhaṃ sūri paṇṇaṃ kuvvaṃ imāṃ:
 „ai-nimmahāṇā aggi caṇḍaṇḍo vi uṭṭha; | 26 |
 saṅghassa paṇḍantiyā je dappasā-uppāya⁹⁾-kāṇḍā,
 gurūvaghāyagā je ya tad-uvikkhā-karā narā: | 27 |
 gaṇṇ tesiṃ pavaccāmi, Gaddabhillam nivam jai
 ummūlemi na mūlao caṇḍo-vva pavapo dūmaṃ¹⁰⁾. | 28 |
 evaṃ kaya¹¹⁾-paṇṇo so nivam vijjā-bal'-akkhaṇaṃ
 jāṇṭu kaya-ummatta-veso bhamaṃ savvaḥ. | 29 |
 „jai rāya Gaddabhillā, rammaṇ-anteṇaṃ jai,
 jai bhikkhāmi sum'-oham¹²⁾, tao kīp⁷⁾ evaṃ-āyaṇ¹³⁾? | 30 |
 jampei; tap tāhā⁷⁾ daṭṭhaṃ manti-sāmaṇṭa-nāgarā
 bahūṃ bohinti rāyāṇaṃ; te vi teṇavamaṇṇiyā. | 31 |
 to Sindhu-parakūlammi Sāga-kūlaṃ gao mmi,
 tattha je huṇṭi sāmaṇṭa te bhaṇṇijanti sāhiṇo¹⁴⁾, | 32 |
 rāya sūbhāṇṇasūhiḥ, aha eṇassa sūhiṇo
 thio parammi; tap vijjā-āhiṇ¹⁵⁾ āvajjaṃ daḍḍhaṃ. | 33 |
 annayā sahisāhiṇa dāo tatth' āgao; layam
 churiyaṃ ca sa-nāṇ'-aukaṃ daṭṭhaṃ daṭṭho-vva bhoṇa, | 34 |

5) Ujjeṇ⁶⁾ MS. 6) akkhit⁷⁾ MS. 7) Vom Folgenden nicht abgetrennt im MS. 8) Eine Glosse fügt eine Arya-Strophe bei (die als 15 zählend, obgleich diese Zahl ja nachher schon vertreten ist); 1er-3 einlayanto mayy-ānāṇa-daḍḍha-gaṇṇa-rivaya-duma, ghetṭhaṃ haḍḍhaṇa anteṇammi tap sāhuṇiṃ khīva | 19 | 9) Glosse: opadrava. 10) kal MS. 11) oder anna 'ham? 12) 'bhoṇ MS. 13) so mähā etwas gewalttätige Emendation; das MS. hat (mit den Wortabheugungen) te | vijjā | ida | worin ida durch ein späters Hand in te corrigiert ist. Zu meiner Emendation bemerke ich, dass sich 3 und 5 ähnlich sehen.

saggiāo jha'tti viedhāo sālu, puttlo ya sūriṅa
 kabēt: ,samiṅa amha khuddāse imo mama | 35 |
 pesio taha amesip pancapavai¹⁴⁾ sahiṅaṅ.
 sūri bhagāi: ,mā tappa! savvaṅ sutthaṅ bhavissai: | 36 |
 dūyaṅ pesittu egattha melittā savva-sāhiṅo
 vacca Hinduga-desammi! teṇa savvaṅ taha-kayaṅ | 37 |
 jāv' uttarittu te Sindhuṅ pattā Soratṭha-maṇḍalaṅ.
 tāva vās' āgamo jāo; thiyā tatth' eva chāiṅ | 38 |
 rāyahuppa-kay' āpande muni-ullāsa-kāra
 bahu-sasse¹⁵⁾ same suddhōdāe sappurise¹⁶⁾ iva | 39 |
 patte saraya-kāḷammi muṅiṅā Mālavāṅ pai
 periya; sambalābhavaṅ kabanti: iha pādai | 40 |
 sa hemāṅ cunna-juttie; tap vibhāgeṇa giṅhiṅ¹⁷⁾
 sāhiṅo raliyā tatto, kamaṅ pattā ya Mālavāṅ | 41 |
 tāṅ āgamaṇa-dhūmaṇa bhuyangu-vv' akuli-kao
 puri-majjha bilāuvva Gaddabhillo vipiggao | 42 |
 patto visaya-sandhimmi jatttha eittḥanti sāhiṅo;
 kao ubhaya-pakkhammi raga-ttara-mahāravo. | 43 |
 tao dūḥaṅ pi simaṅaṅ¹⁸⁾ dapp'-nidhara-bhaḍ'-ubbhāḍo
 jāo samra-sammaddo raḍḍo asuriga vi¹⁹⁾ | 44 |
 sūrasa Suga-sinnassa kara-ppasara-pillio
 pavittḥo sa-purip rayā jāhā giri-guham tam. | 45 |
 nayarip veḍhiṅ tatto thiyā savve vi sāhiṅo
 dhoyaṅ kuṇanti: jā sunnaṅ gaddhaṅ pāsanti amayā. | 46 |
 te pucchanti muṅiṅ, so vi kabē jāhā: ,aṭṭhami,
 rāya aija mahā-vijjāṅ gaddahiṅ nāma kattḥa vi | 47 |
 sāhe, tā nirūveha! tehi aṭṭalae tao
 niruvantehiṅ sā vijja ditthā, sṭṭhā²⁰⁾ ya sūriṅo. | 48 |
 teṇ' uttar²¹⁾: ,gaddahi saddaṅ tap²²⁾ kūhi, kaya-sāhuṅ²³⁾
 jāṅ soccā savva-sinnaṅ pi hohi niccettḥa-ceyaṅaṅ; | 49 |
 to gāya-dugaṅ tubbhe osarittūṇa cittḥaḥa
 savve savvaṅ pi giḍḍittā dupayaṅ ea cauppayaṅ | 50 |
 saddavehiṇa johaṇa aṭṭhattarasayaṅ puḍo
 thaveha mama pāsamm! tehiṅ savvaṅ taha kayāṅ. | 51 |
 aha jāva tirikkhe dūraṇ-ugghāḍiyaṅ muhaṅ,
 tie akaya-saddāe ceva johehiṅ tāva tap | 52 |
 sūri-sikkhā tūṇaṅ va jha'tti bāḍehiṅ puriyaṅ;
 haya-satti-tti sā natthā vitthāṅ kām nivōvari. | 53 |
 ,eyassa ittiyaṅ ceva balaṅ²⁴⁾ muṅi-akkhe
 tehiṅ bhaggā puri, ghetto Gaddabhillo ya baḍḍhiṅ; | 54 |
 sūriṅo appio; teṇa saṇḍatto: ,pāva! jo tao
 sāhuṅi-sila-vidḍhaṅsa-rukko rovitto siccio | 55 |

14) *chiṅ* soc. m. 15) u statt a MS. (asse and sup^o). 16) *hia MS
 17) dūḥaṅ MS. 18) statt amraṅ iva? 19) dddha MS. 20) amayā
 MS. 21) sio (saddaṅ | tap) MS.

sanghāvannā²³⁾ nireṇa, tass' esa kusum'uggamo²⁴⁾;
 phalaṃ tu diha-samsāra-dukkha-lakkhaṇi pāvati. | 56 |
 sanghāvannā²⁴⁾ jaṇi pāvaṇi a'ttli tassovamā jae
 sāyassa nahass' eva, jāṇe ahavā jīṇo. | 57 |
 thoṇa-kālaṃ pi jā, savva-pāva! tāv' appahāsaṇi²⁵⁾
 suhā-bhinda-vva taṃ dikkhaṃ gīṇa aṇṇa vi tā tanaṃ.²⁶⁾ | 58 |
 evaṃ hiyaṃ pi so vutto abhavo dūmā daddhaṃ
 jāhā mīṭhōdaḥ khitto khāra-nirassa pūpyaro²⁶⁾. | 59 |
 tao niddhāḍio desā dukkhaḥ bhamiḥi bhavaṃ,
 chijjai kiṃ na mūlāo rāgā babbula-pāyavo. | 60 |
 sūrihiṃ saṃjame aṇṇa, appā ālehiṃ same
 thavio, jāi siyattam jalaṃ uṇhi-kayaṃ kayaṃ. | 61 |
 sūri-Sāhi nivo tattha jāo, sessā ya rāyaro²⁷⁾
 āgaya Saka-kūlāo, vikkhāyā teṇa te Saka. | 62 |
 jāo chindittu tav-vapsam ega-cchatta-karo nivo
 kāleṇa Vikkam'ācco, maḥi jēṇ' uraṇi kaya, | 63 |
 paṇṇasāhiḥ vāsa-sae jāo puṇo Saka
 vaccharo²⁸⁾ ankio jēṇa vuttam pāsangiyam imam. | 64 |

aha bohitta²⁹⁾ Ujjeṇi-jaṇam Kālaka-sūriṇo
 Bharuysaccham gayā; tattha sūriṇa bhāṇi-suyā: | 65 |
 Balamitta-Bhāṇumittā. te rāya-juvārūṇo
 guram vandanti bhattiḥ, niccam dhammam suganti ya. | 66 |
 taṇam ca bhāṇi Bhāṇusiri; tise ya nandago
 Balabbhāṇū bhavōvattā viratto gīṇase yayam. | 67 |
 rāya-ppahāṇa-puriso ab' ego tattha dūjjaro,
 meḥ'āgame jāvāso-vva jhijjanto³⁰⁾ sāho-dapsaṇe, | 68 |
 sūri-niggamaṇōvāe kareḥi vivāhe tao.
 samkileśa-karūṇi thūṇam ujjiyavvam³¹⁾ ti cintam | 69 |
 Marahattābhhiḥ dese Puhittāṇa³²⁾ pattaṇam
 sampattā sūriṇo; tattha rāyā param'ovāsago | 70 |
 mah'abbhaya-guṇ'āvāso nāmeṇam Sālivāhaṇo,
 bhuvam dhaṇeṇāvi jaseṇam jassa ranjiyam. | 71 |
 āgao sammūho tāṇa siggham sa-bala-vāhaṇo;
 patte ghaṇ'āgame tammi tassa rāyassa takkhaṇa | 72 |

22) *uṇā (ohne u) MS.; es fiesse sich übrigens auch sangha-avagga emendiren (= die zweitfolgende Festsatz), oder auch sanghāvannā entsprechend dem folgenden Cōkka.

23) kusumaggaṃ MS. 24) Gen.; oder *m-āi? das MS. hat sanghāvannā. 25) Da das MS. hier die Worte nicht trennt, kann auch savva-pāva-tāva-ppah' gelesen werden.

26) Die Ligatur pū mag auch lūha sein, wobei dann abhucyaro herauskäme. 27) rāyaro (nicht über ya geschriebener 2 und über ā geschriebener 1, so dass also rāyā zu lesen wäre) MS. 28) vatsaro MS. 29) vob' MS. 30) jh hat hier wie auch unten in gl. 90 das etwas unkenntliche Zeichen 𑖕, während oben in gl. 53 das gewöhnliche Zeichen 𑖕 gebraucht wurde.

31) ti (nicht über ya geschriebener 1, so dass also tī zu lesen wäre) MS. 32) pattaṇam (nicht über ya geschriebener 1, so dass also patta zu lesen wäre) MS.

kkittam v' asasiyam gattam, magam moru³⁴ vva naociyam,
 aganda-jala-purepa punna ditti-takkia. | 73 |
 thoma vanditum ca guru teja pavesiya³⁴)
 vichaddeja³⁵) puram, te vi vanditta savva-ceie³⁵) | 74 |
 thiya phasuya-thaganumi: aha tattha samagao
 pajjosavapa-pavvassa asanno samao; tao | 75 |
 rinnavei gurum rayā: ittha Inda-mah'asavo
 hoi bhaddavae sudittha-pancamie, taya mae | 76 |
 loyavuvitti kayavva, to pajjosavapa-maham
 kareha, palu, chutthie! to phudam bhapai guru: | 77 |
 Meru vi calae, sūro pacchimae vi nggai,
 pajjosavapa-pavvam tu nakkamaj pancamip, | 78 |
 jao bhapiyam-agame:

jahā nam bhayavam Mahāvīro vāsūnam sa-visai-rae vaikkante
 vāsā-vāsam pajjosavei, tahā nam gayaharā vi: jahā nam gayaharā,
 tahā nam gayahara-sisā, tahā nam amha gurugo: jahā nam amha
 gurugo, tahā nam amha vi vāsā-vāsam pajjosavame: no tava raya-
 nip. avakkamejja.*

nivev³⁴) uttam: cauthie*, hou* to bhapai guru,
 evam hou na dōso ttha, jao bhapiyam-agame, | 79 |
 jam āreṇavi pajjosaveyavvam,* nivaī tao
 tuṭṭho bhapai: guruo, kao maha³⁷)-anuggaho, | 80 |
 mama anteuri-pakkhōvāsa-pūraṇae jao
 sāhūya phāsūnam bhattam hōhi uttaravārape*. | 81 |
 evam ova³⁵) cauthie kayam Kāḷaga-sūriṇā
 pajjosavapa-pavvam, to savva-sanghepa mamiyam, | 82 |
 tav vasepa muṇḍehip āgiyam catmāsīyam
 āyaraṇā coddasie³⁶), amha pūpa punnina. | 83 |³⁷)
 sāhu-pūya-rao lao jāo tappabbū, tao
 sāhu-pūya tao nāma payatto tattha asavo. | 84 |

aha kāḷaga savva vi sisā viṇaya-vajjiyā
 jāyā, vuttā vi juttihim payattanti na sundaram. | 85 |
 varan-ago mhi, mā kamma-bandho hou³⁸)-tti cintum,
 vottum sejjayaram, sise suite muttūya, sūriṇo³⁹) | 86 |
 gayā sisāpa sisassa pūse Sāgara-sūriṇo:
 teja no lakkhiyā, vijjā³⁷)-gavvina⁴⁰) bhapiyā imam: | 87 |
 therā! pucchasi⁴¹) nam kim pi. gurūhim pucchio tao
 dhammassa rūvam³⁹) akkhū Sāgaro vi sa-ujjhadam. | 88 |

31) *soya MS. 32) vichaddeja MS. 33) ceie MS. 34) nīceṇ
 MS. was von einer späteren Hand richtig in nivev³⁴) corrigiert ist. 35) meino
 Conjectur, das MS hat ca, was eine Silbe zu wenig gibt. 36) coddā MS.
 37) Dieser Cloka ist im Texte selbst vergessen, aber am Rande nachgetragen.
 38) *pa MS. 39) vajjā MS. 40) so auc. m., während das MS ursprüng-
 lich *vviyā hatte. 41) *cchasi MS.

aha te duttha-sāsā vi diṇa sūjāyā'-antie
 kiecheḡa laddha-vuttantā, tattha savve vi āgaya, | 89 |
 pucchanti Sāgarapa sūriṇ: jāva tāv' āgao gurā?⁴²
 bahirā jha-iti⁴³) vandittā te khāminti puṇo puṇo. | 90 |
 lajjio Sāgaro sūri bahup Kālaga-sūriṇ⁴⁴)
 vāṇyā-pattha-ditthanto bohio khāmao gurup. | 91 |

Videhe⁴⁵) amayā Sakko Sīmandhara-jinēsaraṇ
 vandaṇ'-atthi-āgao jīva-vakkhāṇaṇ suṇat, tao | 92 |
 pucchai: „bhayavaṇ, ko vi Bharaha atthi oriso
 viyārago?“ jin'indeḡa kahio Kālaga'-ario. | 93 |
 tao tuṭṭha-mayo Sakko thera-rūveḡa āgao;
 sūri nigoya-vakkhāṇaṇ pucchio kabat' imaṇ: | 94 |
 „golā asaṇkhā, asaṇkhā⁴⁶)-nigoo hoi golao,
 jīva apantā pamaṇṇā ekkakkammi⁴⁷) nigoyao, | 95 |
 ice-āi*; to puṇo puṭṭho Sakkeḡa niyaṇ'-anyan
 samāṇ jāṇittu jampei jahā: „taṇ 'si Purandaro“, | 96 |
 tao divvaṇ niyaṇ rūvaṇ payadittu kay'-añjal
 jampei: „phura, sāmi, kali-kāla-kasovale⁴⁸) | 97 |
 a-tullā jassa kallāḡa-rehā tass' atthi te namo!“
 evaṇ thugitta vandittā Sakko thāṇaṇ niyaṇ gaḡo. | 98 |
 iya vikkhāya-māhappo vayanā palittu nimmalan
 patto Kālaga-sūri vi vihiyāṇaṇḡo divaṇ. | 99 |
 viṣa hi gihī-vāse⁴⁹), paṇatissa vayanmi, sūri igayala,
 chaṇṇavat savv'-au⁵⁰) siri-Kālaga-sūriṇḡo hoi. | 100 |
 tāṇa Kālaga-sūriḡa vaṇṇ'-uppanneṇa nimmiya
 sūriḡa Bhāvaḡeḡeḡa eṣā saṇkhevaḡo kaha. | 101 |
 iti ṇi-Bhāvaḡeḡasūri-viraṇṇaṇ ṇi-Kalikacārya-kathanakaṇ
 samāptan.
 saṇvat 1461 varṣhe Cūtra-su-di 15 tithau likhitaṇ.

42) *ḡo MS.
 45) oder khaṇv⁴⁶ MS.

43) so sec. m., während urspr. *ha stand.
 46) fehlt aus MS.

44) sec⁴⁷ MS.

47) so MS.

ushara sahsaltiger Boden III, 25.

usava utsava III, 76, 84.

usadya ushvasita III, 73.

ekkhakha [s. *Aupapātika-Glossar* s. v. *pāṭiyakka*] ekakka III, 95.

orisa idra III, 92.

osana-saddha osapa-ṇaddha [et. and-
dh'osaniya in *Aupap.* § 30 III] rohs
für (oder geeignet als) Almosen-
Nahrung für Mönche II, 43.

osar aya-*V*kar sich zurückziehen, 2. pl.
Imp. *aha II, 26; abs. *ittāpa III, 50.

oha ogha III, 30.

katha vi kutrāpi II, 24; III, 47.

kamā kramāt III, 41.

kaya kta (so wohl an beiden Stellen,
obwohl *siyattam kayam* im Sinne
von *ṣiti-kṛtam* etwas hart ist) III, 61.

kayagga ktagga III, 23. kayagga
uvaya-ro vva wie eine Dienstleistung
an einem Undankbaren.

kar *V*kar *ae II, 9; *cha III, 77.

kasava? III, 97.

kāpa aba v. *V*kar II, 28; III, 33.

Kālaya *ka II, 5; III, 7. *kumāra II, 1.

*gura II, 58. *āri II, 33, 44, 51,
53, 57, 59, III, 17, 65, 82, 91, 99,
100, 101. *āriya (vgl. *kāya* in *Qā-*
māya) III, 93.

kāh fat St. v. *V*kar *i (aus *i) III, 49.

kīma kṛya (= *karaniya*) II, 39.

kīcha kroccha II, 47; III, 89.

kīla kṛiṣa II, 2; III, 10.

kup *V*kar, 2. pl. Imp. *aha II, 41.
*anta III, 15. *anti III, 46.

kumāra kumāra II, 1; III, 10.

kuvv *V*kar *ai III, 26.

khām (oder khāms) Cans. v. *V*kham
abhitten *ai II, 49. *inti III, 90.
*ae III, 91.

khāya khyāta II, 13, 31.

khāra kah? III, 59.

khitta kshetra III, 73.

khuddāssa khuddā-ādega (eigtl. kurzer
d. h. kategorischer, oder hässlicher
Befehl) Todesbefehl II, 16; III, 33.

gāha? (in 1. dativ koṭṭa Festung)
II, 23; III, 46.

gatta gāra (wie *anga*) Körper III, 73.

Gaddabhilla *rd? II, 4, 21, 22; III, 26,
30, 42, 34. *H uvarim (vgl. *nivā-*
vari) II, 28. Gaddab? III, 18.

gaddabhi (II, 27) und *hi (III, 49)
gaddabhi.

gaddahi vija gārdabhi vīdya Esels-

mauler II, 24. mahāvijā gaddahi
III, 47.

gasta aba v. *V*gam II, 22. *tup II, 51.
*tūpa II, 12.

gavvi garvin pochand auf, Instr. *ipā
III, 87.

gah *V*grah, aba. *tapa II, 6. ppp. *tya
II, 58.

gāya gavyuta II, 26; III, 50.

gāp *V*grah *ai II, 34. *ae III, 14, 67.
Imp. *a III, 58. aba. *tup III, 41;
*tis III, 50.

gāhi grāhi III, 100.

Gūṇāgāra *kara II, 2; Gūṇapāṭha
III, 11.

guro ein eigenthümlicher Voc. III, 80,
entweder entstanden durch Ansetzung
des o in gura an den Stamm, oder
aus dem Voc. pl. guravo (statt gu-
ruvo). Vielleicht eher Nom. v. gu-
ruka).

ghatta ghāta III, 54.

candī (für *ip) catardīgam adv. II, 56.

caumāsya (gewöhnlich caum^o; ausser-
dem wäre *āya statt *āyam und
vorher āyā zu erwarten) catar-
māsika, die viermonatliche Beichte
III, 83.

catta tyakta II, 55.

canda *dra, abl. *a II, 7. *lobi? *lekhi
Mondlicht III, 6.

caodapa *na abl. *ae III, 26; s. al-
nimnashaya.

cittā (aus *tish(h)*) *V*atha 2. pl. Imp.
*aha III, 50.

cint *V*cit, aba. *iam III, 69, 86.

ciya eva II, 9.

enana cūpa II, 21; III, 41.

ceiya cātya, acc. pl. cāta (cāta MS.)
III, 74.

coddasi (codd^o MS.) catardāci III, 63.

cōla id. III, 13.

chajjar (oder bajjar? s. *SDMG. XXXIII*
Bahadhapāṇicāgikā v. 10; eine Prākrit
Wurzel) beherrschend mithörend II, 23.

channavati chappavati III, 100.

chāy? Infin. chāpam II, 18; chāpam
III, 38.

chijj Pasa v. *V*chid, *ai III, 40.

chinditta aba v. *V*chid III, 65.

churiyā *kā (aus *kah^o*) II, 15; III, 34.

chediṇṇa aba v. *V*chid II, 31.

jaga jagat Welt II, 55. loc. jaa III, 57.

jajjari-kaya jajjari-kāta III, 24.

jamp *V*jāp *ai II, 52; III, 31, 96, 97.
javāsa y^o eine Pflanze III, 68.

jā yavat III, 46, 58.

- jāḥ instr. fem. des Rel. Pron. im Sinne von jāhā III, 61.
- jāḥ Vjāḥ *ei III, 57. als. *iya II, 21. 52; *itu III, 29. 96. abs. des Caus. *aviṃp II, 45.
- jāḥ Vjāḥ II, 22.
- jāḥ yakti Lit. III, 85.
- jāḥ y*, jogertti (wie juttajertti) da es sich gebührte, an der Zeit war III, 15.
- jāḥ jyotana III, 11.
- jāḥ (statt jāv*) jāḥana III, 8.
- jāḥ yodha II, 26; III, 51. 52.
- jāḥti jhāt III im Nu III, 55. 52. 90.
- jāḥti kshīy, Pass. v. Vkshī schwinden (an Einfluss verlieren) III, 68.
- jāḥti dhauka (Annäherung) Angriff auf eine Festung I, 40—47; III, 46.
- jāḥti tadā hermsch II, 44.
- jāḥti tvaṃ Du II, 52; III, 90.
- jāḥti tadā tat-kahaye III, 20. *yā *ast III, 72.
- jāḥti V tarj schelten, abs. *iya II, 22.
- jāḥti *tra II, 14.
- jāḥti V tap. 2. sg. Imp. Aet. *a III, 36. Med. *su II, 17.
- jāḥti tat-prabharti III, 84.
- jāḥti (III, 11) und tamo (II, 7; III, 21. 45) tanna.
- jāḥti ta(ka) demonstr. Pron. III, 34.
- jāḥti (tāra, das s in compus verkürzt) tvaṃ III, 43.
- jāḥti (tāḥika, Demin. v.) tāḥika III, 75.
- jāḥti vāṇa tapovana III, 20. Der Nom. pl. scheint hier für den acc. pl. zu stehen.
- jāḥti tāḥ II, 7. 48; III, 58.
- jāḥti trika(ka) drei Arten von II, 49.
- jāḥti (aus *triś-ka = triś-ka in den Ableitungen und im fem. triśatī; wegen der Ursprünglichkeit des k s. Schmidt's Abhandlung über die Palatale) Thier, fem. I III, 52.
- jāḥti (so dass MS.) vielleicht als metaplastischer Instr. von teja aufzufassen, mit (durch ihre Schönheit veranlaßtem) Raub III, 18.
- jāḥti tri-navati II, 59.
- jāḥti (statt telā) tāḥa III, 15.
- jāḥti sthāna III, 6.
- jāḥti stūḥ II, 53.
- jāḥti V stū *ei II, 53. abs. *iya II, 55; *itu III, 98.
- jāḥti āḥ v. Vstū II, 27; III, 74.
- jāḥti dādha (wie von einer Schlange) gebissen III, 34.
- jāḥti āḥ v. Vdāḥ III, 31. 34.
- jāḥti drakṣanta Gleichnis II, 49; III, 91.
- jāḥti āḥ āḥ-d
- jāḥti (id. II, 41. 43. *nāḥa (*nāḥa) Sonne II, 40.
- jāḥti dvika als Paar II, 26; III, 50.
- jāḥti darjāna III, 68.
- jāḥti dādha dādha Milch II, 8.
- jāḥti dvī-pada III, 50.
- jāḥti dr* III, 28.
- jāḥti dvīdha III, 8 doppelt, d. h. in zweifacher Beziehung, gāḥti sowohl als gāḥti, vāḥti sowohl als vāḥti.
- jāḥti (Hem. IV, 23) ppp. v. Vda, niederschlagen III, 59.
- jāḥti V dā 3. sg. Imp. *a II, 55. 2. pl. Imp. *ha II, 12.
- jāḥti dharmakṣā dharmakṣā Predigt II, 2.
- jāḥti Dhārṣa id. II, 1. Dhārṣ III, 1.
- jāḥti na na na III, 39.
- jāḥti ppp. vom Caus. v. nacc Vrt, aus tanna gebracht III, 73.
- jāḥti Partikel II, 5.
- jāḥti nāḥa III, 57.
- jāḥti Vjāḥ abs. *am II, 7. 13. 45.
- jāḥti nigoda nigoda-Wesen II, 50; III, 24; *bhā, acc. plur. von bhāda, die Unterabteilungen der Nigoda, II, 51.
- jāḥti (*ka) III, 95.
- jāḥti nigama nigā, s. avāya.
- jāḥti nigā III, 12.
- jāḥti nigāḥti nigāḥti III, 49.
- jāḥti nigāḥti ppp. des Caus. von nī + Pr. V dāḥ (Hem. IV, 70) vertrieben II, 50; III, 60.
- jāḥti nīḥti nīḥti III, 11.
- jāḥti nīḥti nīḥti III, 9; der acc. nīḥti.
- jāḥti nīḥti (nīḥti Hem. IV, 181) beobachten I, 24.
- jāḥti nīḥti II, 4. 7. 10. 12. 15. 21. 58. 41. 42. III, 25. 28. 29. 62. 79. nīḥti III, 55.
- jāḥti nīḥti II, 36; III, 80.
- jāḥti nīḥti nīḥti (= nīḥti V sar)? Hem. IV, 79, ppp. *iya (aktivisch) hinangezogen II, 22.
- jāḥti nīḥti II, 9.
- jāḥti nīḥti II, 10.
- jāḥti nīḥti II, 20; III, 40.
- jāḥti nīḥti prajñā Gollhde II, 9. 10; mit ay III, 26. 29.
- jāḥti nīḥti nīḥti nīḥti II, 43. nīḥti nīḥti III, 81.
- jāḥti nīḥti pratyāḥti III, 27.
- jāḥti nīḥti (von nīḥti) so. dāḥ, der Weston II, 40; III, 78.

- pañṣaṇā paryuṣṭhā II. 58. 59. pañṣa-
sāṇa II. 59; III. 75. 78. 82. *ai
II. 44; III. 77. parivāsa II. 40.
pañṣav dñi pañṣav sōṭu *iyavva
II. 42; *iyavva III. 80.
pañṣant pañṣaṇavati II. 10; pañṣa-
navat III. 56.
padibobaga pratibodhana III. 10.
padivajjī prati-V pad *ai II. 2.
pañṣāniya pra-nāṁsa II. 39.
pañṣa oder pañṣa (II. 55) ppp v. pra-
Vāp gelangt II. 55; III. 16. 17. 38.
40. 41. 43. 72. 99.
paṭha praṭha III. 91.
paya *da, loc. pae II. 3; III. 15.
payajjī pra-V varī III. 85.
payajja pravṛtta III. 84.
payada prakāṣa II. 41. 55.
payaditu (III. 97) und *liya (II. 53)
abs. v. prakāṣay.
payava praṭāpa Majestät III. 5.
payiyayī *carita II. 3.
payivasaṇa s. pañṣaṇā.
parivāra *riv III. 16.
pavaca pra-V vāj III. 38.
pahiya pra-hita II. 15. 16.
pād Caus. v. V pat. erschaffen *ai II. 21;
*ai III. 40.
pāṇ pra-Vāp 2. sg. fut. *ahi III. 56.
ppp. *iya s. patta.
pasa pāṇva, loc. *a (II. 2. 28. 46;
III. 87) und *amhi (III. 20. 51) bei,
zu; in der ältern Sprache dafür
ante und antiyasī.
paṇṇāniya pāṇāṅkika in Verbindung
oder bei Gelegenheit eines andern
beigefügt II. 32; III. 64.
pikkhī pra-V iksh. abs. *iya II. 15.
pucch V pucch *ai II. 30. *ai III. 93.
*ae II. 15. *antī II. 23. 48; III. 47.
50. 2. sg. Imp. Med. *asa (*an MS)
III. 88. abs. *iya II. 47. ppp. puc-
chiya (III. 88. 94) und puttha II. 51.
52; III. 35. 96.
pura Id. Stadt II. 11. 33. 37; III. 1. 33.
paraṇḍhi *ihri Matrone, maton; für
die Erde III. 1.
Puhāṭṭhāṇa (In I Paṭṭhāṇa) Prati-
bhāṇa II. 30. Puhāṭṭhā in III. 70.
pūṇyara + III. 59.
pūṇī dñi pūṇī *āṇa der (Anderer) die
Hoffnungen erfüllt hat (vgl. in III
die Stelle Kathā 26. 22) III. 55;
so ist auch in I. 109 zu übersetzen
(nicht: dann die Hoffnungen erfüllt
worden sind).
periya perita II. 29; III. 40. Die
richtige Prätikāṇa bei pūṇīya (*atī
pūṇī, s. Hem. IV. 143) in III. 42.
per-pra-V iṣh. abs. *itu III. 57. ppp. *ya.
III. 58.
phāṇya rāṇa, frei von lebendem Wesen
und andern Ungewöhnlichen II. 37;
III. 75. 81.
phada sphāṇa III. 77.
phur Vaphur (I. 142. viṇṇaphurā) *ai
III. 97.
phur s. chullar.
phandh V bandh. abs. *ūṇa III. 54. und
*itu II. 29.
babbūṇa? ein Baum III. 60.
bambhī brāhmī (hier Personifikation
des Brahmaneyas) III. 9.
bala Id. Nom. *an Macht III. 54. abl.
*a mit Gewalt II. 6; III. 19.
Balabhāṇa *na II. 54; III. 67.
Balamitta *ra II. 32; III. 64.
bahī bahis II. 4.
bāhīṇ bahis III. 3. 18; (vor Voc.)
bāhī III. 10.
buddhimāṇa Nom. v. buddhimant II. 20.
būha *dha III. 24.
bhāṇī bhāṇī II. 30; III. 17. 65. 67;
*aha II. 3; *ai II. 32 (in comp.
verkürzt). 34 (matri samā).
bhagga *ga II. 22. 28; III. 54.
bhada *ra III. 44.
bhaddavaya bhaddapada II. 28; III. 76.
bhayavajjī Voc. v. bhayavanti II. 42.
50; III. 93.
Bharuṇaṇa Bharguṇaṇa II. 33; III. 63.
bhavānta? Aht *a III. 67.
bhavva *ya III. 10.
Bhāṇamitta Bhāṇamitta II. 23; III. 66.
Bhāṇamī Bhāṇamī II. 54; III. 67.
Bhavadava Id. Verfasser der III. Kā-
laka-Legende III. 101.
bhod bhogin Schläuge III. 24.
mama mamas III. 8.
mamīya s. amamīya.
mayāṇa madana II. 6.
Mahaṇṇa Mahāṇṇa II. 30; III. 70.
maha in Initio comp. = maha III. 80.
maha mahāṇa mī II. 30. 26. 42. 43.
leicht auch in III. 80; s. das vor-
hergehende.
mahāṇa maha Fest II. 30; III. 77.
mahābhūya (*ajjha MS.) mahābhūta
III. 71.
Māṇa Id. II. 20. 21; III. 40. 41.
mahāṇa (In I bandhaṇa) in III da-
gegen ist = dñi (thera) brāhmaṇa
II. 51.
mahāṇa mahāṇa III. 99.
mīṭha III. 59 wohl mīṣṭha, was
„schmackhaft“, „süß“ zu bedeuten

scheint; in dem nordindischen Dial.
sukha; die ausserdem in BR aus
einem Lexicon vorkommende Bedeu-
tung „Pfeifer“ scheint bloss aus dem
Zusammenhang einer Stelle abstrahiert zu sein.
mup Vman, als Imp II, 10 und *ya
II, 55. *ayanam ? II, 55.
muttāna als v. Vmā „angenehmen“
III, 8. „verlassend“ III, 86.
mūle Vmūlay „mit II, 9.
merā unryāda II, 40.
mel Caus. v. Vmā, als *mā III, 37.
lūta *ya II, 17.
mūliya mūlika III, 7.
mora mayūra III, 78.
*mā „mit bin III, 86.
raudda raudra III, 44.
rakkh Vrakah 2. sg. Imp. *a II, 5;
III, 19; (mit pluri-Vorlängerung?)
III, 20 s. rāya. 2. pl. Imp. *aha
II, 5.
rauma rāma III, 30.
raya rāma (in I und III rāya) II, 49.
rayana-thaya ratna-thaya die drei Ju-
welen (Jāna, dāraṇa und ratna),
III, 13.
raja id. abl. *a III, 60.
rāya rājan, Nom. rāo (ife.) II, 31; rāya
II, 24; III, 30, 45, 47, 70, 76. Acc.
rāyanam III, 31. Gen. rāyana II, 1;
III, 72. Instr. rāna III, 18. Voc.
rāya II, 8; III, 29, 22; *rakkhā in
III, 20 wohl zu emendiren in rāya;
rakkhā, wobei 3. pluri sein mag.
Nom. pl. rāyana III, 62 und (jara)-
rāna (am Ende eines Dvandva)
III, 66.
rāyahama rāya-hama ein vorzüglicher
Fürst und zugleich auch Flamingo
III, 5, 39; abama auch das fem.
*a III, 6.
rittha riktha Erbstück II, 10.
roira roira III, 47.
roha rakkha III, 38.
rov-ropay (Vrui) als *ita III, 55.
lakkhiya s. rva.
laccā lakṣaṇa III, 9.
laha-lhala s. lhadhi.
lha *ya III, 22; amāya-lha vi (s-jāta)
selbst eine unbenannte Kleinigkeit.
v' = vi.
ka 1) Iva 2) in anam sūdhil vor
Doppeltonen. = vi II, 47.
Valradma Vajra" II, 1. Veristha (mit
falscher Etymologie von vaira) III, 4.
vakkhina vyakhyaṇa II, 46; III, 92, 94.
vacc Vvrij II, 17; III, 37.

Vaddhamāga Vardhamāsa II, 56, 59.
vand Vvand, als *mā III, 12; *hānam
II, 37; III, 74; *ita III, 74, 90, 98;
*ya II, 48.
vaya vāya III, 59.
vaya vata III, 14, 67, 100.
vayana vācama III, 25; abl. *a auf den
Wutsch III, 25, sowohl vācama als
vācama III, 8.
vaya *ya, *o *ras II, 44.
vāh Vvāh part. pr. *anta III, 4.
vāvada vyāpata beschäftigt bei II, 39.
In 1, 93—94 steht vāda, was dem-
nach als vāda = vāvada zu melli-
men ist.
vāśa vāśa II, 18; III, 38.
Vikkama *kr' II, 31, 59. Vikkama
III, 63.
vikkhaya vikkhaya III, 62, 99.
vicchadda *ola Prachā II, 37; III, 74.
vicchaya *da-bhich II, 15; III, 35.
vittā vābhā II, 28; III, 53.
vittāri vittāri III, 5.
viddhama *dha" III, 21, 53.
vinnav vi + Caus. v. Vjā miththeṇa
*ati II, 38; *ad III, 76; als *mā
III, 14.
viyaṇṇhiya viyaṇṇhiya III, 15.
viyar vi-Vcar *anti II, 4.
viyāga viyāga ersägend, subit in-
terpret II, 50; III, 92.
vīlav vi-Vap *anti II, 6; III, 19.
vīva vīva II, 8; III, 26.
vīvaya *ah" Laod II, 70, 56. *sūdhil
Landsgrube II, 22; III, 43.
vīhā vīhā III, 23.
vīhiya *ta II, 31, 44, 47; III, 92.
vūdhil vūdhil III, 23.
vūtha (s. auch utta) akta II, 25, 49, 49;
III, 59, 64, 80 (torecht gewissen).
vuttana vuttana II, 13; III, 89.
vudda vudda ungelogen, lūm. *mā III, 46;
*mā (*a MS.) II, 25.
vura vāra (gegen Gardabhilla) III, 9.
vuri vārin Polnd III, 4.
Veristha s. Vakra.
votum als v. Vva III, 88.
vv' (III, 42) und vva = Iva.
auf sat II, 4.
Sakka Kakra II, 50, 53; III, 92, 94.
96, 98.
sakkara vakkara eine gewisse Krank-
heit (BR 2, 6) III, 25.
Suga Kaka II, 13, 31, 32; III, 32, 45.
62, 64.
sūkkhā *kīva III, 69.
sūcchāya entweder id. glänzend (vgl.
vīcchāya) oder es ist sūcchāya

- herauszunehmen: *sta-ech** eigener Glanz III, 5.
sattha *yastra* und *yastra* III, 8; *a duha*, *satthaya* wohl *sārlhaka* III, 4.
saddavela *chūda-vudha*, der selbst die Stimme zu durchbohren d.h. mundtödt zu machen versteht II, 26; **bi* (**dhin*) III, 51.
samulvāya **pīta* das Zusammenwirken der drei hamores zur Hervorbringung einer Krankheit (es wird verglichen dem ebenen Unheil veranlassenden Zusammenwirken der Mahnungen des Sangha und Kālaka's) III, 25.
**ya-va* mit *anukittischem* *sandhi* aus **ya* (loc.) *iva*.
sappurisa (supp^o MS) *sat-purusa* III, 39.
sama *ya* (*s v. a vrata*) III, 61.
sama id. III, 59; wahrscheinlich doppelsinnig „gleich gegen Jedermann“ und „normal“ (vom Herbat).
sambala *c** II, 20; III, 40. **assa* *abhāva* oder **lābhāva*, Mangel an Proviant. *sayā* *sadā* III, 5.
saraya *carud* II, 29; III, 40.
Sarasati *Sarasvati* II, 58; III, 17. *metri* < *Sarasati* II, 4.
assa doppelsinnig: *caśya* „preisenswerth“ und *saśya* „Saat“ III, 39.
Sagara-sūri id. II, 40, 48, 49; III, 87, 88, 90, 91.
Samañje *Cyāmāya* II, 57.
Sāya *Yāka* II, 56.
Sālivāhana *Chātavāhana* II, 36; III, 71.
sāvaya *grāvaka* II, 56.
sāh *Vādh* malden **inti* II, 20 vollziehen II, 24; III, 48 (**ed*).
sāhna *sāhana* die Vollziehung (des Zaubers) II, 25; III, 49 (**ed* statt gen. oder acc.).
shāmasā *شامسا* II, 13 (**hag*“ *metri* c.). **hi* II, 15, **hio* III, 33. *sāhisāhi* III, 33.
sāhi II, 13, 14, 16, 17, 23, 28; III, 32, 33, 35, 36 (gen. *hiyap*) 37, 41, 42, 46, 62 *sūri*“ derjenige *sāhi*, der mit dem *sūri* in näherer Beziehung stand.
sāhni *sādhvi* II, 4; III, 17, 22, 55.
sāhu-puya *sāhu-pūja* ein best. Fest (in I. 95—96 *samapapuyālaya*) III, 84.
si = *ai* da *hi* II, 52; III, 96.
sikkā *gikkā* Anweisung, Instr. **ai* III, 53.
sijjāyara *cayyātara* Herberger II, 45, 47; III, 85 (*sej*^o) 89.
sims *Vāle*, ppp. **ya* III, 55.
siṭha *a. siṭa*.
Sindha id. II, 18; III, 53, 58.
siṇa *sahya* Heer II, 25; III, 44 (*siṭha* MS) 45, 49.
siyāla *arg*, „Sehakt“ und „Pauk der Flucht“ II, 22.
Simandhara id. II, 50; III, 92.
siyatta *citatva* III, 61.
si scheint eine aus dem mit *chihy* anlautenden Formen entstehende Präfix Wurzel zu sein = *Vāsa*, anzeigen, mittheilen II, 16, ppp. *siṭha* II, 24; III, 48 (*siddha* MS).
surcā *a. sun*.
suṭhav *Caus.* v. *Vādh*, ppp. **ya* II, 30.
sun *Vāru*, **ai* III, 92, **anti* II, 34; III, 86, **ed* III, 12. *aha*, **ya* II, 2; *succā* II, 25; *soccā* III, 10, 49.
sutta *supta* acc. pl. **o* II, 45; III, 86. fem. I. III, 7.
suttha *su-siṭha* III, 56.
sunna *chūya* II, 23; III, 30, 40.
sayā *vrata* II, 50 **nigeya*, über die Nigoda-Wesen berichtet (vom dem trefflichen Jina Simandhara).
suratta **va* II, 55.
Surasandari II, 1; III, 6.
unhā **hā* Nectar III, 58.
sūra *sūrya* abl. **o* II, 7; III, 21. gen. **assa* III, 45.
sejjāyara *a. sijj*.
soccā *a. sun*.
Soratttha *Saurāshtra* II, 18; III, 38.
soliya *cobhita* leuchtend glänzend (als Mond [soma] inmitten der muni-Sterne [tārāya]) III, 11.
ha Interjection II, 5.
haya-satti *hata-cakti* II, 28; III, 55.
hari id. (wohl Appos. zu *Verishakha*) III, 4.
hā Interj. II, 5; III, 19.
Hinduga-desa **ka-dega* II, 17; III, 37.
hiyap *hitap* adv. wohlmeinend III, 59.
hir *Pass.* v. *Vāru* **ants* II, 5.
ho *Vāhū* **ai* III, 76, 95, 100, **u* III, 79, 86, 3. ag. fut. **hi* (aus **hū*) II, 25, 39; III, 49, 81.

Zu Rigveda 1, 162.

Von

Alfred Hillebrandt.

RV. 1, 162, 4:

yad dhaviṣyam yitūco devayānam |
trīr māvaśāḥ pary acram nayanti |
atrā pūṣaḥ prathamā bhāgi etī |
gajnam devebhyuḥ prativedayann ajah |

übersetzt Ludwig: „wenn sie das als havis dienende immer zur richtigen Zeit den Göttern dreimal das Ross die Menschen herumführen, da geht als des Pūṣan erste Gabe der Bock den Göttern das Opfer verkündend“.

Grassmann: „wenn die Menschen das mit Opfertrank versehen zu den Göttern gehende Ross nach dem Brauch dreimal herumführen, so geht“.

Der Verfasser des *Vedārthayātina* (vol. III, 563): „When the men lead the horse, worthy of being sacrificed [and] proceeding to the gods, three times round [Agni] at the proper hours, then the goat“.

Alle drei Uebersetzer betrachten also *devayānam* und zugleich *acram* als von *nayanti* abhängige Accusative. Gehen wir dem Wortlaut des Textes nach, so können wir denselben nur in folgender Weise wiedergeben: „wenn die Menschen den zum Opfer gehörigen Götterpfad nach dem Brauche dreimal um das Ross herumführen, dann geht als erster Antheil für Pūṣan der Bock, das Opfer den Göttern verkündend“.

Es ist ein gewiss alter Brauch des indischen Opfers zum Schutz gegen die bösen Geister um das den Göttern darzubringende Opfermahl eine Art von Feuerzauber zu beschreiben. Wir finden denselben bei den einfachen Iṣṭi's, worüber man pag. 42 meines „Neu- und Vollmondopfers“ vergleiche, ebenso wohl wie bei dem complicirteren Thieropfer. „Aus dem Ahavanyafener“ heisst es *Āpas-tamba* (Z. S. 7, 15, 2 (Band I, 430 der Garbeschen Ausgabe) „nimmt der Āgnidhra einen Feuerbrand, und vollzieht mit dem Vers RV. 4, 15, 3 das Paryagni dreimal um das Thier, um den

Opferpfosten, um das Āhavanīyafener und um den Platz für das Cāmītrafener, indem er von links nach rechts sie umschreitet*, und das Āitareya-Brāhmana (2, 11) sowie das Catapatha (12, 9, 3, 9; 8, 953) wissen uns zu erzählen, warum die Götter das Paryagni zuerst vollzogen haben. „Die Götter“ sagt das erstere „spannten das Opfer auf. Als sie das Opfer aufspannten, kamen die Asura's heran und sagten: wir wollen ihr Opfer stören. Sie näherten sich, nachdem das Opfertier geweiht war, den Göttern kurz vor dem Paryagni im Osten in der Richtung auf den Opferpfosten zu. Die Götter aber wurden es gewahr und errichteten als dreifache Schutzwehr um sich herum Feuerburgen, zum eignen und zu des Opfers Schutze. Leuchtend, glühend standen ihre Feuerburgen. Die Asura's liefen unaufhaltsam fort. Durch Feuer schlugen die Götter im Osten die Asura's und Raxas in die Flucht; durch Feuer im Westen. Ebenso errichteten die Opferer durch Vollziehung des Paryagni Feuerburgen dreifach um sich herum, zum eignen und zu des Opfers Schutze*.

Mir ist nicht bekannt, dass man das Pferd dreimal herumführt, wie Ludwig, Grassmann, Shankar Pandit den Vers glauben auslegen zu sollen. Das Paryagni aber muss ebenso gut beim Aṣvamedha wie bei andern Thieropfern vollzogen werden; daher sehe ich in *devayana* den Pfad, welchen Agni, von den Menschen getragen, um das Opfertier wandelt, um es vor den Raxas zu beschützen. Dass es sich hier um das Paryagni handelt, hat auch Sāvaka gefühlt, denn er sagt ausdrücklich „*paryagni kurcantiṭṭhah*“, in der eigentlichen Erklärung aber geht er gänzlich irre¹⁾.

v. 7: *upa prāgāt saman me śdhayī manasa |*
devānam ayo upa vitapriṣṭhah |
ame eama viprā yisyā madanti |
devīdām yaste cakṛīmā subandham |

Die Uebersetzungen dieses Verses lauten:

Ludwig: „Es ist hierher aufgebrochen (sehr erfreulich ward meine Absicht) nach der Götter Gegenden zu das [Ross] mit schönem Rücken; es freuen sich dran die Sänger die Rigi's, wir haben es zum schönen Verwandten der Götternahrung gemacht*.

Grassmann: „Das Ross mit glattem Rücken ist vorgeschritten — mein Gebot ist ihm mitgegeben — zu den Oertern der Götter, ihm jauchzen die begeisterten Sänger nach; wir haben es bei dem Mahle den Göttern verwandt gemacht*.

Vedārthasūtra: „[The horse] has come forth. My hymn is composed beautifully; the sleek-backed [horse] is going to the

1) Kāt. Çr. 8. 20, 6, 13; Qui Br. 13, 2, 8, 4. Taiti. Brāh. III 8. 207 und 674 heisst es, dass die Menschen je dreimal das Ross umschreiten (Kāt. *ayama trīstapā pariganti* etc.); damit glaube ich, ist eine andere Ceremonie gemeint. Im Rigveda selbst ist auf das Paryagni z. B. 4, 9, 3; 4, 15, 1 z. 5 angesetzt.

regions of the gods. The wise poets are congratulating him. We have given him good connections through a feast to the gods*.

Ich nehme Anstoss an der Uebersetzung der Worte *suman me dhīyāi manma**, welche Ludwig und Grassmann als einen parenthetischen Satz ansehen. Soviel ich weiss, sind Sätze der Art sehr selten und hier speciell würde eine Parenthese sehr hart die Diction durchbrechen, was in dem zweimaligen Gebrauch von *upa* besonders zu Tage tritt; ausserdem ist *adhīyāi* falsch übersetzt. Was dies Wort hier bedeutet, ergiebt sich, sobald wir die allgemeine Bestimmung des Liedes ins Auge fassen. Dasselbe findet nämlich eine Verwendung beim Pferdeopfer und zwar wird es nach Ausweis des Aṅgīrāṇa Cr. S. 10, 8, 7 (Jānh. 16, 3, 22) vor dem Adhiguprīṣa, d. h. vor dem an den Schlächter erteilten Befehl, das Thier zu tödten (Aṅv. Cr. S. 3, 3, 1. Ait. Br. 2, 7, 11) oder vor den Worten des Hotar: „sechszwanzig an der Zahl seine Rippen“ (Aṅv. 3, 3, 1. Ait. Br. 2, 6, 16) eingeschoben. Der gewöhnliche Bestand der beim Thieropfer herzensagenden Hymnen wird also um die hier in Rede stehende vermehrt. Solche Einlagen, *āvāpā's*, wie sie der rituelle Sprachgebrauch nennt, finden sich öfter, als Einlagen gelten auch die Nivids, Formeln, mittelst denen man die Götter einlädt zum Somapfer an kommen. Die Hymnen, in welche dieselben eingeschoben werden, heissen *nivīd-dhānā's*, als Ausdruck für das Einschieben selbst dient bei ihnen das Verbum *dha*. Die Nivids werden eingeschoben heisst also *nivīdo dhīyante**. Aus dieser Verwendung der Wurzel ist eine Lehre zu ziehen für die Interpretation unserer Stelle. Mit Rücksicht auf die rituelle Verwendung des an rituellen Ausdrücken überreichen Liedes sind die Worte *suman me dhīyāi manma* zu übersetzen: „trefflich eingefügt wurde mein Lied“¹⁾.

Es handelt sich weiter um die Bedeutung von *vitapriṣṭhah*. Dass dies Wort vom Pferde gebraucht wird, wird angesichts der übrigen Stellen, an denen es sich in dieser Verwendung findet, nicht zu leugnen sein. Meiner Meinung nach haben aber diese übrigen Stellen die Verfasser des Saṁhitā- und Padatextes verführt, dasselbe auch in unserem Verse anstelle einer andren, fast gleichlautenden Lesart zu setzen. Dem Pada b) fehlt nämlich ein Verbum. Aus Pada a) *pragāt* zu ergänzen, will mir darum nicht zusagen, weil ein ganzer und zwar selbständiger Satz zwischen *upa pragāt* und *devānā ācāh* steht. Ich suche daher das fehlende Verbum aus *vitapriṣṭhah* selbst zu gewinnen und lese dieses Wort auf in *vita* und *prīṣṭhah*. Für *prīṣṭhah* schlage ich mit Aenderung der Aspirate in die Tenues *prīṣṭah* zu schreiben vor: „begehrt“, „verlangt“. In dieser Bedeutung steht das part. perf. pass. von *prīṣh* RV. 1. 98, 2:

1) In derselben Bedeutung steht, meiner Meinung nach, *dha* auch RV. 7, 34, 6: *kravāmi devān ācāh utatur agas sūtham pīṇa dhīyān dadhāmi*.

prīṣṭo divi prīṣṭo agniḥ prithivyaḥ |
prīṣṭo viśvā ṣadhir ā civeça |
vaṣṭānaraḥ sahasā prīṣṭo agniḥ |
sa no divā viśaḥ pātu naktam |

Ebenso auch RV. 7, 5, 2: *prīṣṭo divi dhūṃy agniḥ*. Dass das Ross von den Göttern begehrt wird, ergibt sich aus RV. 1, 162, 11:

yat te gātrād agnīna pacyamānād |
abhi çalam sahatasyāvadhācati |
mā tad bhūmyām ā grīṣan mā trīṇesu |
devebhyas tad uçadbhya vātum astu |

Vita ist meiner Meinung nach die augmentlose 3. sg. imperf. 3. pers. der Wurzel 1 *vi* (+ *upa*) „herzastreben“. Dagegen spricht allerdings der Umstand, dass *vi* sonst nicht im *Atmanepadam* gebraucht wird; aber ich glaube, dass diese Medialform grade um ihrer Vereinzelung willen den ersten Sammlern ungewöhnlich vorkam und für sie darum die Veranlassung wurde, das ihnen bekanntere *vitapriṣṭhaḥ* an die Stelle des seltenen *vita prīṣṭaḥ* zu setzen. Demnach übersetze ich den siebenten Vers:

„Hin ging das Ross. Trefflich eingefügt wurde mein Lied. Nach den Wohnungen der Götter strebte das begehrte (Ross). Ihm jubeln nach die weisen Rishi's. An einem Opferfest haben wir es zum Angehörigen der Götter gemacht.“

Untersuchungen zur semitischen Grammatik.

Von

Theodor Nöldeke.

I. Die Verba ^א im Hebräischen.

Ewald hat bekanntlich seit 1828 (Krit. Gramm. S. 416 ff.) die alte Ansicht wieder zu Ehren gebracht, dass Verbalformen wie ^א, ^א verkürzte Hilfbildungen seien. Ihm folgt u. A. Stade, während z. B. Olshausen und August Müller an der von Schultens und Gesenius, übrigens nach älterem Vorgange, gelehrten Ansicht festhalten, dass wir hier Verba mit ^א als mittlerem Radical haben¹⁾. Ich folgte in dieser Sache früher meinem Lehrer Ewald, fühlte dabei aber immer einige Bedenken. Um in's Klare zu kommen, habe ich einmal Ewald's Gründe genau geprüft und mir das ganze Material zusammengestellt: da ergab sich, dass er m. E. Unrecht hat. Es giebt im Hebräischen Verba ^א.

Zur Entscheidung der Frage, ob ein mittelvocaliges Verbum Qal oder Hifil sei, tragen natürlich die Imperfectformen nichts bei. Ob ^א einem ^א I oder ^א IV entspreche, ist ihm selbst nicht anzusehen. Auf der andern Seite kann zunächst nicht erkannt

1) Dass Alb. Schultens diese Auffassung neu aufgestellt habe, entnehme ich Ewald. Ich hoffe, man wird es nicht tadeln, dass ich keine besonderen Nachforschungen darüber angestellt habe, in welchen hebräischen Grammatiken sie, in welchen die Ewald'sche vertreten werde. — Die sorgfältige Behandlung unseres Gegenstandes in König's Grammatik habe ich mir erst angesehen, als ich beinahe fertig war; ich habe aber keine Veranlassung gefunden, danach etwas zu ändern.

2) Ich halte es nicht für nöthig, mit Stade § 143 b die bequemen Benennungen ^א, ^א den „mittelvocaligen“ oder „hohlen“ Wurzeln zu nehmen und sie nur bei solchen Wörtern wie ^א, ^א, ^א, ^א, ^א anzuwenden. Beide Arten hängen innig miteinander zusammen, und in den meisten Fällen sind die Wörter mit mittlerem consonantischem ^א und ^א erst Abkömmlinge von mittelvocaligen Wurzeln.

werden, ob ein Perfect, ein actives Particp oder ein Inf. absol. im Qal von einem mittelvocaligen Verb zu עָלַם oder zu עָלַם gehöre. עָלַם als Perf. oder Partic. lässt sich gleich gut von $\sqrt{\text{עָלַם}}$ wie von $\sqrt{\text{עָלַם}}$ ableiten. Und ebenso ist es — was wohl nicht immer erkannt wird — mit dem Inf. abs. עָלַם oder עָלַם ; das ע , aus ע entstanden, mit den beiden festen Consonanten, die es umschliessen, entspricht der Form עָלַם (= עָלַם) sowohl von עָלַם wie von עָלַם , da das Hebräische Formen wie עָלַם oder gar עָלַם , welche ganz nach Analogie der starken Wurzeln gebildet sind, noch nicht kennt¹⁾.

Die Annahme, dass die fraglichen Wörter zum Hiil gehörten, wäre sicher längst allgemein verlassen, vielleicht nie aufgestellt, wenn nicht zwei seltsame Perfectformen vorkämen, nämlich עָלַם Dan. 9, 2 (neben עָלַם Ps. 139, 2 und 6 regelmässigen Hiilbildungen wie עָלַם) und עָלַם Job 33, 13 (neben עָלַם Thren. 3, 58 u. s. w.). Auf das ganz unsichre עָלַם Jer. 16, 16 (s. u.) hätte wohl Niemand Gewicht gelegt. Diese 2 oder 3 Wörter sind die einzigen Grundlagen jener Ansicht. Ich denke, selbst für den Fall, dass sie richtig überliefert und punctiert sein sollten, müsste man eher sagen, dass wir da ganz anomale Bildungen nach Analogie des Impl's hätten, als dass man einen so völlig beispieleslosen Vorgang wie Abfall eines anlautenden ע annehme.

Der Hauptgrund Ewald's ist der Hinweis auf ganz ähnliche Vorgänge in den verwandten Sprachen. Aber das Argument hilft nicht Stich. Zunächst kennt das nächstverwandte Aramäische nichts derartiges. Ein von Castellus aus Ferrarius 1942 aufgenommenes Perfect עָלַם , odoratus est existiert nicht. Das Verb ist ein regelmässiges Afel wie עָלַם und עָלַם s. עָלַם Ps. 115, 6; עָלַם Moesinger, Mon. syr. II, 92 v. 241; עָלַם 4 Esra 13, 4; entsprechend in jüdischen Texten, s. Levy Targ. Wörterb. Im Arabischen liegt die Sache aber wesentlich anders, als wie man sie sich für's Hebräische vorstellt. Neuere arabische Dialecte²⁾ lassen die dem Hiil entsprechende IV. Classe überhaupt sehr zurücktreten. Spitta hatte Mühe, in der lebenden ägyptischen Sprache noch einige solche Verba aufzutreiben, die noch dann grösstentheils unter dem

1) Die einzigen derartigen Bildungen sind, so viel ich sehe, das wohl erst aus dem Aramäischen entlehnte עָלַם „Hülfe“ Ps. 88, 5 — עָלַם mit עָלַם Ps. 23, 29 und das עָלַם , Key, unsicherer Herkunft, unsicherer Bedeutung und unsicherer Form עָלַם Jer. 11, 15.

2) Allerdings habe ich keine grosse Forschungen auf diesem mir ziemlich fremden Gebiete angestellt, aber auf gute Documente und auf Autoritäten wie Wetzstein, Spitta, Landberg und Socin gestützt, kann man diese Verhältnisse doch jetzt viel klarer beurtheilen als vor 35 Jahren.

Einfluss der Litteratursprache stehn; s. seine Grammatik S. 196, 229 f. 234. Aehnlich ist es in Tunis nach Maltzan ZDMG. XXVII, 236, in Syrien¹⁾, in Mesopotamien und sonst. Die Ursache ist wohl rein lautlich. Das Imperf. **يُفَعِّل** wird zu **يَفَعِّل** und lautet somit ganz wie das ebenfalls zu **يَفَعِّل** werdende **يَفَعِّل**, und dazu fällt das anlautende **z** überhaupt gern ab, namentlich in offener Silbe wie bei **أَقَامَ**, **أَحَبَّ**. Aber die Sprache lässt dann nicht etwa einfach verstümmelte IV. Formen stehn — wie man es bei **נָחַם** voraussetzt —, sondern bildet sie vollständig in die I. Classe um (wo sie nicht etwa die II. Classe eintreten lässt). Man sagt 'agabetoh 'lbit „das Mädchen gefiel ihm“ statt **أَعْجَبْتَهُ الْبَيْتُ** Spitta, Contes arabes 94, 8; 'agaboh „er gefiel ihm“ statt **أَعْجَبَهُ** eb. 72, 4 und **مَا عَوَّعَاجِبَكَ حَكِيمِي** „gefällt dir (statt **مُعْجِبِيكَ**) meine Sprache nicht?“; letzteren Satz hat mir Socin aus einer populären, in Beirut gedruckten Schrift mitgetheilt. So nun auch bei den hohlen Wurzeln. Es heisst **tāget** „sie konnte“ Socin's Texte in ZDMG. XXXVI, 19, 5: **رَأَى** = **رَأَى**. Ebenso bei den Beduinen der syrischen Wüste, die, wie auch viele andere Beduinen (s. Maltzan a. a. O. 250), das anlautende **z** in offener Silbe überhaupt besonders gern wegfallen lassen: **qam** = **أَقَامَ**; **čim** = **أَحَبَّ**; **دَبَرُوا** = **دَبَرُوا** wie **أَحَبَّ** statt **أَحَبَّ** Wetzstein in ZDMG. XXII, 171; **أَعْنَى** = **عَنِ** Wallin in ZDMG. VI, 195. So schon vor 500 Jahren bei einem africanischen Beduinen **أَقَامَ** statt **أَقَامَ** Ibn Chaldūn, Muqaddima (Quatremère) III, 374, 2. Dass es hier aber nicht bei der lautlichen Veränderung geblieben, sondern dass wirklich eine vollständige Umbildung in I. erfolgt ist, zeigen die

1) M. Hartmann, Arab. Sprachführer 8, 29 sagt: „Diese (IV.) Form kommt von dem schwachen Verbum gar nicht und auch von dem starken nur sehr selten vor.“ Das Erstere ist jedoch etwas übertrieben; er selbst hat S. 190 f. mehrere Formen von **أَعْطَى**.

2) Vielfach begegnet. Impt. **terid** u. s. w. öfter in Socin's Texten. Das könnte natürlich sowohl I. wie IV. sein. Das Partic. dieses Verbums wird vermieden, wie mir Erling nach Erkundigungen in Damascus bestätigt; man sagt weder **مَرِيد**, noch **مَرِيد**. Hartmann a. a. O. 28 giebt aber letztere Form an.

Formen *rult* d. i. *رُتْ, und nach einer Mittheilung Socin's auch *rudt*, *rüdt* d. i. *رُتْ, nicht رُتْ, wie die blosse Verstümmelung von رُتْ erwarten liesse; *hūtni* „du hast mich misshandelt“ statt اَعْتَنِي Landberg, Proverbes I, 11; *qimt* „du hast erhoben“ statt اَقْدَتْنِي eb.; *fittuk* „ich habe dich gelehrt“ statt اَفَدْتْنِي eb.; *dirtā* „ich habe ihn umgewendet“ statt اَدْرَتْ eb.; *dirt*, Wetzstein a. a. O. Ueberall ist hier *ē*, nicht *α*, also wirklicher Uebergang in die I. Classe. So hat schon der von Schiaparelli herausgegebene „Vocabulista in Arabico“, der die Sprache des Maghrib um 1200 n. Chr. darstellt, für „posse“ طَعَنَ طَعَنَ (1) neben اَطَعَنَ طَعَنَ (S. 530), wie er denn sonst die IV. Classe durchaus nicht vermeidet 2). Vermuthlich hat man auch die noch ältern Vulgarformen غَيْشِي = اَغْنِي وَطِيعُو = اَطِيعُو ZDMG. I, 156 zu I. nicht zu IV zu ziehen, wie ja auch wenigstens einige der von Gawālhi 3) S. 157 verworfenen Formen hierher gehören. — Ob man die classischen Formen جَابَ (Im Qoteiba, Adab alkātib [Cairo 1882] 71, 3; Hariri, Durra 33), طَاعَ, طَاعَ (Hariri eb.) als Verstümmelungen von اَجَابَ u. s. w. oder anders anzusehn hat, mag dahin gestellt bleiben. — Man könnte aber meinen, das neuere صَاب (4), Part. صَائِبٌ brauche nicht von اَصَاب auszugehen, da صَائِبٌ in der Bedeutung von اَصَاب schon classisch

1) I. Pers. sg. nicht pl.

2) Wenn dieser Vocabulista S. 44 für „innasro“ hat اَشْرَتْ وَاَشْرَتْ, so beruht das ganz vereinzelt stehende *a* in اَشْرَتْ wahrscheinlich auf einem Schreib- oder Auffassungsfehler.

3) Morgueul, Forschungen, Festschrift zu Fleischer's Jubiläum (1875).

4) Schon bei den africanischen Beduinen Muqaddima III, صَاب 377. ult. صَاب 383, 7; bei einem Andalusier صَابُوا eb. 406, 2 (vgl. Dozy im J. an 1869, II, 193 f.); aus 'Irāq صَابَتْنِي eb. 432, 11. — Vgl. Wetzstein, ZDMG. XXXVII, 210 u. a. m.

ist, s. Gauthier a. v.; Kamil 42; die gewöhnliche Bedeutung von **סָבַח** „herabstürzen“ liegt dem ja nicht fern und noch weniger die des ziemlich häufigen syrischen **ܣܒܝܬܐ** „hinkommen“ mit **ܣܒܐ** „das Ankommen“. Allein jenes classische Verb bildet **صَبَّ**, **يَصُبُّ**, **صَبَّتْ** (das moderne **صَبَّتْ** *gibtā* = *أصبته* Landberg a. a. O.), **يَصِيبُ** (Hartmann 263), und das weist auf die Herkunft von IV zurück. Aehnlich ist es mit modernem **يَبِيدُ** *يَبِيْطُ* u. a. w.

Wie dem nun aber auch sei, diese Vorgänge sind dem Hebräischen ganz fremd. Anlautendes *h* bleibt auch im Arabischen fest: Voraussetzung des Abfalls ist die vorher geschehne Verwandlung des Causativpräfixes *ha* in *'a*, welche das Hebräische gar nicht kennt. Wie sollte das Hebräische wohl ein anlautendes **ה** mit seinem Vocal ¹⁾ abwerfen, da es das nicht einmal mit anlautendem *s* thut? Und dazu kommt, wie gesagt, dass das Arabische es nie bei der blossen Verstümmelung lässt, welche einigermaßen monströse Formen hervorrufen würde, sondern sofort eine Umbildung in die I. Classe durchführt.

Es ist nun aber gar nicht abzusehn, warum im Hebräischen eine solche Veränderung nicht wenigstens auch die Verba **זָרַע** sollte ergriffen haben, und ferner, warum sie sich auf einige wenige **זָרַע** beschränkt haben sollte, während viel mehr regelrecht gebildete vorkommen. Bei Verben mit sehr deutlichem Causativsinn wie **הָקִים**, **הָבִיא** (gegenüber **קָם**, **בָּא**, **הָבִיא**) liesse sich die Beibehaltung des **ה** ja wohl besonders motivieren, aber warum hielt sich dieses auch z. B. bei den häufigen Verben **הָאֵר** „leuchten“, **הָזִיר** „zeugen“ (ohne Qal); **הָקִיץ** „aufwachen“; **הָרִיב** „lärmeln“ (ohne Qal)? Die Zahl der deutlich mit **ה** versehenen Hilfstämme von hohlen Wurzeln ist mindestens doppelt so stark als die, bei denen die Verstümmelung angenommen werden könnte.

Unerklärlich bliebe bei jener Theorie noch die Vocalisation des Imperativs sg. m.: aus **הָבֵן**, **הָקֵם** hätte doch nie **הָבֵן**, **הָקֵם** entstehen können! Dagegen verhält sich der Imperativ ganz so zu **שִׁים**, vulgär **שִׁים**, wie **קָם** zu **קָם**, vulgär **קָם**.

Man könnte nun aber für die Kwald'sche Auffassung den Umstand zu verwerthen suchen, dass von einigen der fraglichen Verba ohne ersichtliche Aenderung der Bedeutung, namentlich ohne Hinzu-

1) Dagegen fällt anlautendes formatives **ה** im Hebräischen sehr leicht weg, ähnlich wie im Ge'ez; ganz anders als im älteren Aramäischen und Arabischen.

treten eines Causativsinns, unbestreitbare Hilfformen vorkommen. Das ist namentlich klar bei *קָבַץ*, welches nicht bloss in causativer Bedeutung (z. B. Neh. 8, 7, 9), sondern auch als „erkennen“ ziemlich häufig ist. Aber gerade bei diesem Verb zeigen das Part. *קָבֵץ* Jer. 49, 7 „verständlich“ ganz wie *קָבַץ* und das Perf. *קָבַץ* Ps. 139, 2, dass das Qal unzweifelhaft in derselben Bedeutung existiert, wie gleichfalls auch das Nifal *קִבֵּץ*. — Bedenklich steht es um die beiden Hilfformen von dem so sehr häufigen *שָׁם*, *שָׁמָּה*. Auf *הַמַּחֲזִיק הַשִּׁמְשׁוֹת הַשִּׁמְשׁוֹת* in dem bekanntlich sehr schlecht überlieferten Ezechiel (21, 21) ist nichts zu geben; zwischen 8 mit *ה* anlautenden Formen konnte ein träumender Abschreiber leicht noch ein weiteres *ה* hinzufügen, wenn anders *הַשִּׁמְשׁוֹת*, das doch kaum einem brauchbaren Sinn giebt, nicht geradezu Dittographie des folgenden Wortes ist. Und auch *שָׁמָּה* Job 4, 20, das man nach Jes. 41, 20 allerdings übersetzen darf; „ohne dass einer drauf achtet“, ist schwerlich so sicher, um darauf allein die Zulässigkeit eines Hilfs *הַשִּׁמְשׁוֹת* zu stützen; das von Merx vorgeschlagene *שָׁמָּה* giebt jedenfalls einen besseren Sinn, wenn ich auch nicht behaupten will, dass der Alexandriner anders als durch Rathen auf sein „Helfen“ gekommen ist¹⁾. — Das Partic. *קָבֵץ* kommt (neben sicheren Qalformen wie *קָבַץ*, *קָבַץ*) vor in der Stelle Hos. 4, 4 *בְּתוֹכָם כְּהֵן*, deren Text und Sinn so unklar ist wie nur all zu viel Stellen dieses Propheten, und unanfechtbar in *יְהוָה שָׁמָּה* 1 Sam. 2, 10 (wo wohl der 8g. *קָבֵץ* zu lesen, da *יְהוָה* leichter *יְהוָה*, als *שָׁמָּה* in *שָׁמָּה* zu verbessern ist)²⁾. — Ferner *הַשִּׁמְשׁוֹת* Jud. 20, 37 neben den Qalformen *הָשָׁה*, *הָשָׁה* neben *הָשָׁה* und *הָשָׁה* Jud. 20, 33; von diesen dreien ist es aber ungewiss, ob sie überhaupt zu *שָׁ* gerechnet werden dürfen, s. unten S. 538 f. — Endlich *הַשִּׁמְשׁוֹת* neben *הָשָׁה* von nicht ganz gesichertem *קָבַץ*. — Ausserdem kommen die Hofalformen *יָשָׁה* Jes. 26, 1 und *יָשָׁה* Jes. 66, 8 vor; neben beiden sind wiederum unzweifelhafte Qalformen vorhanden. — Das macht 4 sichere Fälle (*שָׁם*, *שָׁמָּה*, *שָׁמָּה*, *שָׁמָּה*). Wollen wir aber auch alle unsichern Beispiele himmelnehmen, so haben wir doch nur zu constatieren, dass bei diesen Verben Qal und Hilfs in ganz oder nahezu derselben Bedeutung neben einander vorkommen, ganz wie z. B. *זָרַע* wie *הָזִיר* „waren frech“ heisst und wie das in den semitischen Sprachen gar nichts seltenes ist (vgl. die massenhaften Beispiele bei Ibn Qutaiba a. a. O. 150 ff.).

Die Annahme von Verben *שָׁ* im Hebräischen hat nun aber um so weniger Schwierigkeiten, als Nomina solcher Wurzeln darin zahlreich sind. Wenn auch Wörter wie *שָׁמָּה*, *שָׁמָּה* ebenso gut von *שָׁ* wie von *שָׁ* herkommen können (vgl. z. B. *שָׁמָּה*, *שָׁמָּה* von

1) Auf keinen Fall ist es also gestattet, Formen von *הַשִּׁמְשׁוֹת* durch Conjecturen in den Text des AT zu bringen.

2) S. Wellhausen zu der Stelle.

שׂים wechselt stark mit שׂים. Darauf, dass jenes das Ursprünglichere, deutet nicht nur שׂים, sondern auch שׂים, שׂים, hineinstecken* z. B. Ibn Hisām 552, 8; Tab. II, 418, 13, wozu شَيْمَة

„Beschaffenheit“¹⁾, und שׂים, das ganz die Bedeutung von שׂים hat²⁾. Wir haben das Perf. שׂים, שׂים u. s. w.; Part. שׂים, שׂים u. s. w.; Inf. abs. שׂים Dent. 17, 15, Jer. 42, 15, Neh. 8, 8, die alle zu שׂים wie zu שׂים gehören könnten. Dagegen zeigen sicher radicales * Impf. שׂים, שׂים u. s. w., Part. pass. שׂים Num. 24, 21, Obadja v. 4; שׂים 2 Sam. 13, 32, wofür Qrē שׂים, was die entsprechende Form von שׂים wäre (vgl. שׂים 1 Sam. 21, 10). Für den Inf. constr. ist nun aber שׂים durchaus üblich. Dass der Samaritaner, der auch als Inf. absol. Dent. 17, 15 שׂים hat, den Inf. constr. immer שׂים schreibt, hat noch weniger auf sich, als dass שׂים Job 20, 4 wirklich als Inf. constr. vorkommt und 2 Sam. 14, 7 vom Qrē für שׂים hergestellt wird. Das Impf. lautet nur ein einziges Mal שׂים Ex. 4, 11 (wo Sam. wieder שׂים), sonst immer שׂים u. s. w. — Ueber die Hilfformen s. oben S. 530. — Seltsam ist das mit Passivbedeutung versehne שׂים Gen. 24, 33, 50, 66; durch שׂים des Samaritaners, das als שׂים Gen. 24, 33 auch Qrē ist, wird ein gewöhnliches Hofal hergestellt, aber das zweimalige Vorkommen, noch dazu im Pentateuch, spricht für die Ursprünglichkeit jener Form. Ich vermuthete, dass es ein metaplastisches Nifal von שׂים oder שׂים ist, wie ja die שׂים ihr Hofal immer von שׂים oder שׂים leihen³⁾. — Das Nomen שׂים Lev. 5, 21 wäre auch statthaft, wenn das Verb nie mittleres י hätte; vgl. שׂים neben שׂים, שׂים neben שׂים.

Wir sahen schon, dass von שׂים auch in der Bedeutung „erkennen“ mehrfach das Hifil vorkommt. Man kann also auch das Impf. שׂים immer zum Hifil zählen. Sicher zum Qal gehören aber Perf. שׂים Ps. 139, 2; Impf. שׂים, שׂים; Part. שׂים Jer. 49, 7. Kaum richtig ist der Inf. abs. שׂים Prov. 23, 1. Vom

1) Aus *šim*, der regelmässigen Umformung von *špš* „Angestellter, Präfect“, entwickelt sich im Amharischen ein neues Verb med. 7 *šimē* „eine Anstellung geben“. Dersartige, durch Nomina veranlasste Ubergänge schwacher Verbe von einer Art in eine andre sind daher auch in den älteren semitischen Sprachen viel vorgekommen, wenn auch nur selten mehr nachzuweisen.

2) Aus *šim*, der regelmässigen Umformung von *špš* „Angestellter, Präfect“, entwickelt sich im Amharischen ein neues Verb med. 7 *šimē* „eine Anstellung geben“. Dersartige, durch Nomina veranlasste Ubergänge schwacher Verbe von einer Art in eine andre sind daher auch in den älteren semitischen Sprachen viel vorgekommen, wenn auch nur selten mehr nachzuweisen.

3) Ursprünglichere Bildung als שׂים zeigen das altaramäische שׂים Dan. 7, 4 und *šim*.

Qal müsste es בִּין, בִּין lauten, vom Hifl הִבִּין , so dass auch die Verstümmelungstheorie hier nicht ausklinge. Dazu erwartete man an der Stelle eigentlich einen Imperativ. Vgl. aber unten den Inf. abs. הִיב . — Das beliebte Part. Nifal בִּינָה mit δ aus α und die Perfectform הִבִּינִי Jes. 10, 13 mit secundärem α für δ (wie in הִבִּינִי u. A. m., s. Stade § 78 a) können ebenso gut zu mittlern

* wie zu * gehören; vgl. إِنْشَام von شِيم u. A. m. wie إِنْشَاك

(Qāms) = בִּינָה von בִּין . Dagegen folgt הִבִּינִי Deut. 32, 10 und das beliebte הִבִּינִי u. s. w. mit δ aus α ¹⁾ der Analogie von הִיב wie הִבִּין u. s. w. — Als Nomina haben wir בִּינָה und הִבִּינָה ; beide haben natürlich viel geringeren Werth für die Entscheidung über die ursprüngliche Beschaffenheit der Wurzel als das gemeinsemitische בִּין, حَب (und andre Formen), بَيْنَ, NP .

Auch zeigt die Wurzel in den verwandten Sprachen immer γ , so weit sie Geistiges ausdrückt („unterscheiden, verstehen“), eine Bedeutung, die sie ja im Hebräischen ausschliesslich hat, abgesehen von der Präposition. Auf חָבַח, חָבַח ist in dieser Hinsicht freilich kein grosses Gewicht zu legen, da das Aramäische ja in solchen Formen gern γ für γ eintreten lässt, wohl aber auf يَمُن, يَمُن ,

يَمُن, NP, NP . Im Arabischen, das يَمُن in sehr verschiedenen Bedeutungen verwendet, existiert allerdings eine, weit seltene, Wurzelvariante يَمُن, يَمُن für „sich entfernen“, vgl. Ibn Qotaila a. a. O. 170, 201.

הִבִּין „richten“ zeigt im Hebr. keine Spur von radicalen γ und auch kein ausgesprochenes Hifl. Man hat daher הִבִּין u. s. w. ebenso sicher als Qal anzusehn wie Perf. הִבִּין ; Part. הִבִּין ; Impf. הִבִּין ; Inf. הִבִּין ; Inf. estr. הִבִּין . Das Part. Nifal הִבִּין 2 Sam. 19, 10 aus madān kommt somit ebenso gut von הִבִּין wie das Substantiv הִבִּין

aus madān (vgl. مَعِيش von عِيش). Für den Plural הִבִּינִים setzt das Qrē seltsamerweise überall הִבִּינִים , das sich Prov. 18, 18 und (im St. estr. הִבִּינִי) 19, 13 auch im Kthub findet, beides schwerlich richtig. Auch für הִבִּינִים Prov. 6, 14 (Qrē הִבִּינִים) 6, 19; 19, 12 ist wohl הִבִּינִים zu lesen. Das Schwanken in der Aussprache des Wortes innerhalb desselben Buches, in welchem es, sonst sehr selten, höchst beliebt ist, mag uns einmal zeigen, dass wir uns bei Wörtern, die den Späteren ungeläufig sind, nicht zu viel auf die Ueber-

lieferung verlassen dürfen¹⁾. — Die Substantiva קָדַן, קָדַן, קָדַן könnten natürlich die Ursprünglichkeit des * nicht beweisen; kaum auch קָדַן, das als קָדַן früh in's Hebräische aufgenommen ist. Die targumischen Formen קָדַן, Impt. קָדַן neben קָדַן, קָדַן mögen Hebräismen sein. Aber קָדַן „Gericht, Verdammung“, קָדַן, קָדַן zeigen radicales *; ebenso die echt arabischen²⁾ Wörter der Wurzel, die zu der Bedeutung des hebräischen קָדַן stimmen, z. B. كَدِنٌ, كَدِنٌ „vergelt“, s. Kānil 185, 16 ff., كَدِنٌ „(Vermögens-) Schuld“. — Nahe Verwandtschaft mit كَدِنٌ, كَدِنٌ „unter“ u. s. w. leugne ich natürlich nicht; aber im Hebräischen ist diese Gestalt der Wurzel und ihre Bedeutung nicht nachzuweisen; der unerklärlichen Stelle Gen. 6, 3 hilft man nur zum Schein auf, wenn man קָדַן mit „nicht soll sich erniedrigen“ übersetzt.

Bei קָדַן haben wir eine einzige Form, die zu קָדַן gehören müsste: קָדַן אל Prov. 3, 30 (Kithib). Dass das Qrē dafür קָדַן giebt, hat kein grosses Gewicht: mehr Beachtung verdient, dass hier überhaupt keine Plenarschreibung statthalt, da der Vokal ursprünglich kurz ist. Die ältere Schreibung war daher sicher קָדַן, das man doch wohl am zweckmässigsten nach dem sonst durchaus herrschenden קָדַן u. s. w. als קָדַן interpretieren wird³⁾. Wir haben noch den Impt. קָדַן, קָדַן u. s. w. und den Inf. estr. קָדַן, קָדַן und werden deshalb auch das Perf. קָדַן, קָדַן; Part. קָדַן; den Inf. abs. קָדַן Jud. 11, 25. Job 40, 2 zu קָדַן ziehen. In Jer. 50, 34 finden wir wieder einen seltsamen Inf. abs. wie קָדַן; hier ist das Versehen eines Schreibers deutlich, der, ohne lebendiges Sprachgefühl, für קָדַן d. i. קָדַן nach den beiden daneben stehenden Formen eine falsche Plenarschreibung קָדַן setzte. — Ueber das Partic. vom Hifil קָדַן s. oben S. 530. Ueber קָדַן

1) Vgl. die Unsicherheit, die sich in קָדַן קָדַן Prov. 4, 21 und קָדַן קָדַן Prov. 4, 21 zeigt, sowie was unten über קָדַן (?) „marren“ gesagt wird.

2) In كَدِنٌ ist ja allererst zusammengefasst: 1) das echt arabische „Art und Weise“ (für die Bedeutung vgl. كَدِنٌ) 2) das hebräisch-aramäische „Gericht“, z. B. in كَدِنٌ = كَدِنٌ (Kadān) 3) das persische „Religion“.

3) Auf die Aussprache eines so alten Elgennamens wie קָדַן darf man sich natürlich erst recht nicht verlassen; dazu ist dessen Bedeutung unsicher.

oben S. 526. — Die Substantiva **רָיַב**, **רִיבָּה** könnten zur Noth auch zu **רָיַב** gehören. — Das Aramäische zeigt bei dieser Wurzel selbst im Substantiv **ܪܝܒܐ** „Lärm“ (**ܪܝܒܐ** und **ܪܝܒܐ** „schreien, lärmen“) ein **ܝ**; dagegen hat das Arabische **رَبَّ**, **رَبِّبَ** „beruhigen“, **رَبِّبَةً** „Beruhigung, Zweifel“ u. s. w. (vgl. z. B. Ibn Hišam 363 unten), und die arabischen Bedeutungen hängen im Grunde enger mit der hebräischen zusammen als die aramäische.

Von **רָיַב** ist das radicale **ר** in allen entscheidenden Formen deutlich; dazu findet sich keine, die Hišl sein müsste. Man hat also nicht bloss den Impl. **רָיַב**, **רִיבָּה** u. s. w., und Inf. est. **רִיבָּה** als Qal von **רָיַב** annehmen, sondern auch das Perf. **רָיַב** u. s. w. den Inf. abs. **רָיַב** Jes. 22, 7 und das Impf. **רִיבָּה** u. s. w. Als Substantiv findet sich **רָיַב** Prov. 7, 10; Ps. 73, 6 ungefähr in derselben Bedeutung wie **ܪܝܒܐ**¹⁾, das einzige mir bekannte Wort einer andern Sprache, das deutlich derselben Wurzel angehört, aber natürlich ebenso gut von **רָיַב** wie von **רִיבָּה** herkommen könnte. **רָיַב** ist wegen seiner Bedeutung kaum hierher zu stellen. **רָיַב**, **רִיבָּה** = **رَبَّ**, **رَبِّبَ** u. s. w. „Basis“ sind noch zweiradicalig, also höchstens ganz entfernt verwandt²⁾; man darf sich natürlich nicht durch die jüdische Schreibart **רִיבָּה**, **רִיבָּה** (*settin* oder *sittin*) täuschen lassen.

רָיַב „übernachten“³⁾ hat **רָיַב** neben sich. Wie bei **רָיַב** ist der

1) = **ܪܝܒܐ**. **ܪܝܒܐ** bei Castellus scheint ohne Halt in der Uebersetzung zu sein, denn nicht nur punctieren die Nestorianer Dan. 1, 13 **ܪܝܒܐ**, sondern auch die Gothaer Handschrift des Elias von Nisibis, welche der antiochianischen Tradition die jakobitische substituirt, giebt **ܪܝܒܐ**; dazu ist das Wort bei den Dichtern häufig; z. Bfe. (Lamy) I. 451, 3; Barh. Carm. 139, 9 u. s. w. Ob vielleicht auch das hebräische Nomen **רָיַב** zu sprechen ist? — Die Syrer gebrauchen **ܪܝܒܐ** nach falscher Analogie als fem. z. Titus Bostr. 9, 5; Ensch. Theoph. II, 29 (pg. 7 alt); Barh. Hist. eccl. II, 417, 5 v. u. Das Wort ist also in mehrer syrischen Grammatik § 86 (zweiter Absatz) hinzuzufügen. Bei einem Abstractum auf **ܪܝܒܐ** lag diese Abweichung besonders nahe.

2) S. Mandäische Gramm. S. 88.

3) Durchaus zu trennen von der Wurzel, die „murren“ oder „widerständig sein“ heisst und von der ein sicheres Hišl (Num. 14, 29) und einige zweifelhafte Nisakformen neben einem Nomen **רָיַב** vorkommen. Dies **רָיַב** (?), welches wir nur in 3 Abschnitten Ex. 15—17; Num. 14—15 (in beiden ziemlich häufig) und Josua 9, 18 finden, wird früh verschollen sein; daher das

ähnliche Inf. est. mit γ ; allerdings steht Gen. 24, 23 לִיץ, und der Sam. setzt dies auch Gen. 24, 25 für לִיץ, aber die letztere Form ausserhalb des Pentateuchs noch 5 mal vorkommt, so ist sie wohl die allein berechnigte. Unentschieden, ob von לִיץ oder לִיץ, lassen uns Perf. לָץ, לָץ Jud. 19, 13: לָץ (f. sg.) Zach. 5, 4 und das Part. לָץ Neh. 13, 21 (vgl. שָׁם עַתָּה); dagegen ist לִיץ deutlich in den häufigen Formen des Impt. לִיץ, לִיץ, לִיץ und des Impt. לִיץ u. s. w. — Bei לִיץ und selbst מְלִיץ (das für מְלִיץ = *mulinat* stehen könnte) bleibt zweifelhaft, ob sie zu לִי oder לִי zu rechnen. לִיץ Ps. 91, 1, ungenau לִיץ Job 39, 38, folgt der Analogie der לִי, s. oben S. 533. — Dass * aber das Ursprünglichere, wird sehr wahrscheinlich durch לִיץ, לִיץ u. s. w., wozu diese, nur im Hebräischen nachweisbaren, Wörter ja doch wohl ausgehen.

לִי, tropidare, parturire u. s. w.* ist sicher durch den Impt. לִי Ps. 96, 9. 1 Par. 16, 30 und das nicht seltne Impt. לִי u. s. w.¹⁾ Dagegen findet sich der Impt. לִי Ps. 114, 7. Micha 4, 10. Für לִי Ex. 30, 16 haben das Qrā und die Babylonier לִי; nur durch die Punctuation wird hierher gezogen לִי Jer. 51, 29. Ganz abnorm ist auf alle Fälle לִי Ex. 30, 16, was vom Qrā לִי gelesen wird, wie die Babylonier schon im Text haben; man sieht nicht ein, warum der Inf. abs. nicht לִי punctiert ist. Das Perf. lautet לִי u. s. w. — Die Verdopplungsform hat natürlich: לִי, לִי u. s. w. — Ueber das Hofal לִי s. oben S. 530. — Die Substantiva לִי, לִי zeigen wieder δ , das ebenso wenig sicher auf radicales * hinweist, wie umgekehrt לִי „Gebärende“ zu לִי zu gehören braucht; das δ kann hier sehr wohl aus δ entstanden sein. Uebrigens gehe ich gern zu, dass die Ansonderung der verschiedenen Wörter von לִי (לִי) nicht bloss im Hebräischen, sondern auch in den verwandten Sprachen sehr schwierig ist. Zu לִי, „drehen“, womit wahrscheinlich öftes לִי, לִי eng zusammenhängt, gehört ja gewiss auch לִי „loestürzen auf“. Vielleicht ist das Verbum לִי „kreisen u. s. w.“ wieder erst von dem Substantiv לִי ausgegangen.

לִי ist sicher durch den Impt. לִי Thren. 4, 21; לִי Jes. 65, 18, 66, 10 und zahlreiche Imperfectformen wie לִי u. s. w. Mittleres γ giebt nur der Inf. est. zu erkennen: לִי Deut. 30, 9 (Sam. לִי), also wie לִי und לִי; die Uniform לִי Jes. 35, 1 kommt nicht in Betracht. Das Perf. לִי, לִי, das Part. לִי und der Inf. abs. לִי Jes. 61, 10 dürfen wir somit ebenso gut zu לִי rechnen wie das beliebte Nomen לִי. לִי zeigt den Uebergang

wunderliche Schwanken der Punctuation. Der Sam. hat sogar sämtliche Formen defectiv, sodass es eine Wurzel לִי sein könnte, wozu לִי stimmte. Etymologischer Zusammenhang ist nicht zu finden.

1) לִי Ps. 29, 8 (zweimal) hat Quantivbedeutung, ist also לִי.

in eine andere Wurzelart, wenn der St. estr. שָׁשִׁן Ps. 51, 14, 119, 111 richtig ist (vgl. שָׁשִׁן , st. estr. שָׁשִׁן von שָׁש , wie שָׁשִׁן , st. estr. שָׁשִׁן von שָׁש). — Ein etymologischer Zusammenhang von שָׁש ist kaum nachzuweisen. Das moderne شوش , in Aufregung sein* u. s. w. (ZDMG. XXII, 140; Dozy s. v.) passte nach Laut und Bedeutung, aber es ist wohl erst gebildet aus شوش , verwirren*, welches selbst aus dem Aramäischen שָׁש , älter שָׁש , entlehnt ist¹⁾. Vielleicht entspringt שָׁש einer Interjection des Frohlockens, vgl. die Lockrufe שָׁש , שָׁש , שָׁש soll eine rasche (חֲפִיזָה) Kameelinn* sein (Tāg al'arīs).

נָזַל zeigt keine Formen mit נ : Impt. נָזַל , נָזַל ; Impf. (sehr häufig) נָזַל u. s. w. Das Perfect ist נָזַל Jes. 65, 19. Dazu die Nomina נָזַל , נָזַל . Es gehört aber zu نزل sich umdrehen* u. s. w.²⁾ mit ن ; auch נָזַל , Geschlecht, Art* Dan. 1, 10 — نَزَلَ wird gewiss mit Recht von Gesenius hiezugezogen; vergl. نَزَلَ und نَزَلَ , Stall*.

שָׁר hat Impt. שָׁר (sehr oft); Impf. שָׁר u. s. w. Dazu Perf. שָׁר Ps. 7, 1 und Part. שָׁר . Eine שָׁר -Form wäre שָׁר I Sam. 18, 6 (Qrē שָׁר), aber die Worte sind ganz verderben. Der Verdopplungsstamm jedoch natürlich mit ש , denn wenn auch שָׁר Zeph. 2, 14 ganz unsicher und שָׁר Job 36, 24 nicht recht sicher ist, so ist doch שָׁר , trotzdem es erst in Esra-Neh.-Chronik vorkommt (da aber häufig als technischer Ausdruck) durchaus analog gebildet. — Ueber das Hofal שָׁר s. oben S. 530. — Das Nomen שָׁר , שָׁר mag wieder den Ausgang für das Verbum gebildet haben. Ich finde keinen etymologischen Zusammenhang. Sollte es ein sehr altes Lehnwort, etwa aus Aegypten, sein?

שָׁר , reden, nachdenken* hat Imperat. שָׁר , Imperf. שָׁר u. s. w.; Inf. estr. שָׁר Ps. 119, 148. Nur der Verdopplungsstamm hat wieder שָׁר Jes. 53, 8; שָׁר Ps. 143, 5. — Die

1) S. Mandäische Gramm. S. 49.

2) Den alten Eigennamen נָזַל darf man um so weniger hier in Rechnung ziehen, als neben dieser häufigsten Schreibweise je einmal vorkommen נָזַל und נָזַל , 3 mal נָזַל (s. Friedberg, Massora magna I. 261). Die älteste Schreibung war also wohl נָזַל ; die wirkliche Aussprache der letzten Silbe ist demnach ungewiss.

3) Syrisch ܨܠ ; so ist ܨܠ angeführt — ܨܠ . Natürlich

hängt auch נָזַל u. s. w. hiermit nahe zusammen.

Nomina שִׁירָה, שִׁירָה; seltsamerweise Amos 4, 13 שִׁירָה. Vermuthlich gehört שִׁירָה zu שִׁירָה, „eifrig sein“, vgl. Kamil 53; Ibn Anbari, Ajdad 177; Ganhari. — שִׁירָה Gen. 24, 63 ist im Sinne der Rabbinen „zu meditieren“ resp. „beten“. Wenn das aber geschmacklos scheint, der muss entweder שִׁירָה lesen und es nach שִׁירָה erklären, oder um den bekannten Sprachgebrauch beizubehalten, lieber gleich שִׁירָה verbessern. Auf keinen Fall gehört das Wort zu unserm שִׁירָה.

שִׁירָה steht nicht sicher, da es nur durch eine Form שִׁירָה Ioh 35, 8 vertreten wird. שִׁירָה Ioh 40, 23 und שִׁירָה Ex. 32, 2 könnten zum Hifil gehören wie sicher שִׁירָה Jud. 20, 33. Unklar sind das Part. שִׁירָה Ps. 22, 10 und das Impf. שִׁירָה Micha 4, 10; jenes wie von שִׁירָה, dieses wie von שִׁירָה punctiert, und beide mit dieser Punctation weder zu שִׁירָה noch zu שִׁירָה zu ziehen. Die Eigennamen שִׁירָה und שִׁירָה liessen sich von beiden Wurzelarten herleiten. — Das aramäische שִׁירָה Dan. 7, 2 hat causativen Sinn; das Qal hatte da aber gewiss שִׁירָה wie שִׁירָה. Wenn שִׁירָה (Tigre שִׁירָה) „Tagesanbruch“ mit Gesenius und Dillmann hierher zu ziehen ist und eigentlich „Aufreissen“ (vergl. שִׁירָה) bedeutet, und wenn ferner שִׁירָה, „fortraffen“ derselben Wurzel angehören, so hat auch das Südsemitische da ein שִׁירָה.

Bei שִׁירָה Hos. 10, 12 Jer. 4, 3 liegt die Annahme eines denominativen Verbums besonders nahe. In welchem Zusammenhange שִׁירָה „Neubruch“ mit שִׁירָה „Joch“ u. s. w. steht (שִׁירָה scheint Lehnwort), ist mir ganz undeutlich.

שִׁירָה hat im Impf. שִׁירָה, Impf. שִׁירָה u. s. w., Inf. שִׁירָה, und da auch die verwandten Sprachen hier nur radicales שִׁירָה kennen (שִׁירָה, יִשְׁרָה), so ist der Inf. שִׁירָה Deut. 25, 4 sehr bedenklich: doch bekommt er eine Stütze durch שִׁירָה Lev. 26, 5. Möglicherweise hat also auch eine Wurzelvariante שִׁירָה existiert.

Noch bedenklicher steht es um שִׁירָה. Da dies nur durch den Impf. שִׁירָה Ps. 71, 12 zu belegen ist, so hat hier das Qrè wohl recht, שִׁירָה zu verbessern, das häufig und zwar grade in derselben Redensart wie Ps. 71, 12 vorkommt. Das Perf. שִׁירָה zieht

1) Vgl. z. B. اريد ان أسير في الارض „Ich will über die Erde pilgern“ Bochari (Krehl) III, 36 paen. mit unserm „לסוּחַ בַּשָּׂדֶה וַיֵּצֵא“ „er ging (gegen Abend) spazieren über das Feld“.

man daher lieber zu שׁוּב , und שׁוּבִי u. s. w. zu dem durch שׁוּבִי Jud. 20, 37 gesicherten Hifil שׁוּבִי Num. 32, 17; שׁוּבִי Job 20, 2¹⁾ und selbst שׁוּב Ps. 90, 22 sind sehr unsicher. — Das entsprechende חָזַר hat:

Ganz unzulässig wäre es, aus בָּעִיר Ps. 73, 20 ein עִיר „wachten“ erschliessen zu wollen. Der Abschreiber, welcher zuerst בָּעִיר schrieb, meinte damit „in der Stadt“. Verbessere בָּעִיר oder zur Noth (nach Job 8, 6) בָּעִירִי ²⁾.

Dagegen ist es wahrscheinlicher, dass אָרַץ , als dass אָרַץ anzusetzen sei. Freilich können אָרַץ u. s. w. zum Hifil gehören, das אָרַץ Prov. 25, 16 bezeugt, und das Perf. אָרַץ Num. 18, 25 entscheidet nichts. Aber der Imperativ אָרַץ (punctiert אָרַץ) Jer. 25, 27, mag derselbe die ursprüngliche Schreibung geben oder aber aus אָרַץ , אָרַץ entstellt sein, spricht für mittleres ר , welches das Substantiv אָרַץ (אָרַץ Prov. 26, 11) befürwortet und noch mehr

قَالَ , يَقِي und $\Phi\lambda$.

Ein ר könnte sein רָץ Ez. 7, 10; Impf. רָץ . Aber da, wenn auch in etwas abweichender Bedeutung, auch רָץ vorkommt (Cant. 2, 9, so lässt sich das Impf. auch zum Hifil rechnen. Und gegenüber רָץ , רָץ , رَاضِي (Grundbedeutung überall „Spitze,

Hervorstechendes“) mit ر steht رَاضِي mit ر ³⁾.

רָץ Prov. 9, 12 „spottetest“ (intr.), רָץ „Spötter“ können sehr wohl ר sein. רָץ „verspottet“ ist Hifil wie רָץ Ps. 119, 51 und רָץ Job 16, 20.

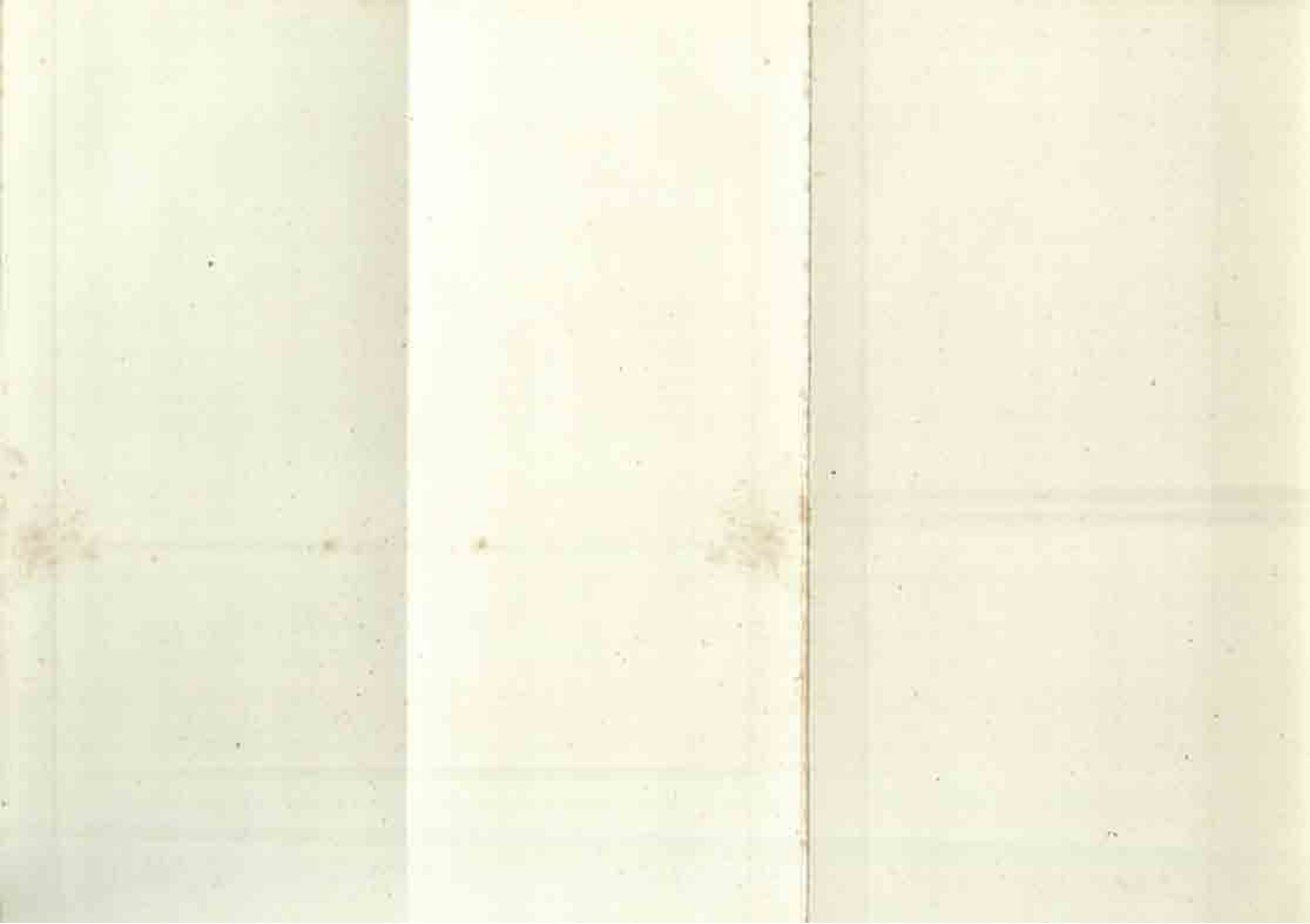
Ebenso ist רָץ Ps. 55, 3 wahrscheinlich Hifil zu dem auch in der Bedeutung etwas abweichenden רָץ Hosea 12, 1; רָץ Jer. 2, 31. Dass das Verb ein ר wird nicht nur durch רָץ Jes. 58, 7; רָץ Thren. 1, 7; רָץ Thren. 3, 19⁴⁾, sondern namentlich auch durch רָץ , רָץ wahrscheinlich. Die Grundbedeutung von רָץ ist bekanntlich „hin- und hergehen“; daher im Hebräischen „umhüben sein“. Im Arabischen wird aus der ersten Bedeutung „suchen“ (wie im Neuarabischen رَاضِي und im Neusyrischen رَاضِي „suchen“ ist); daraus erst das zielbewusste „wollen“. Die IV. Classe hat رَاضِي wohl

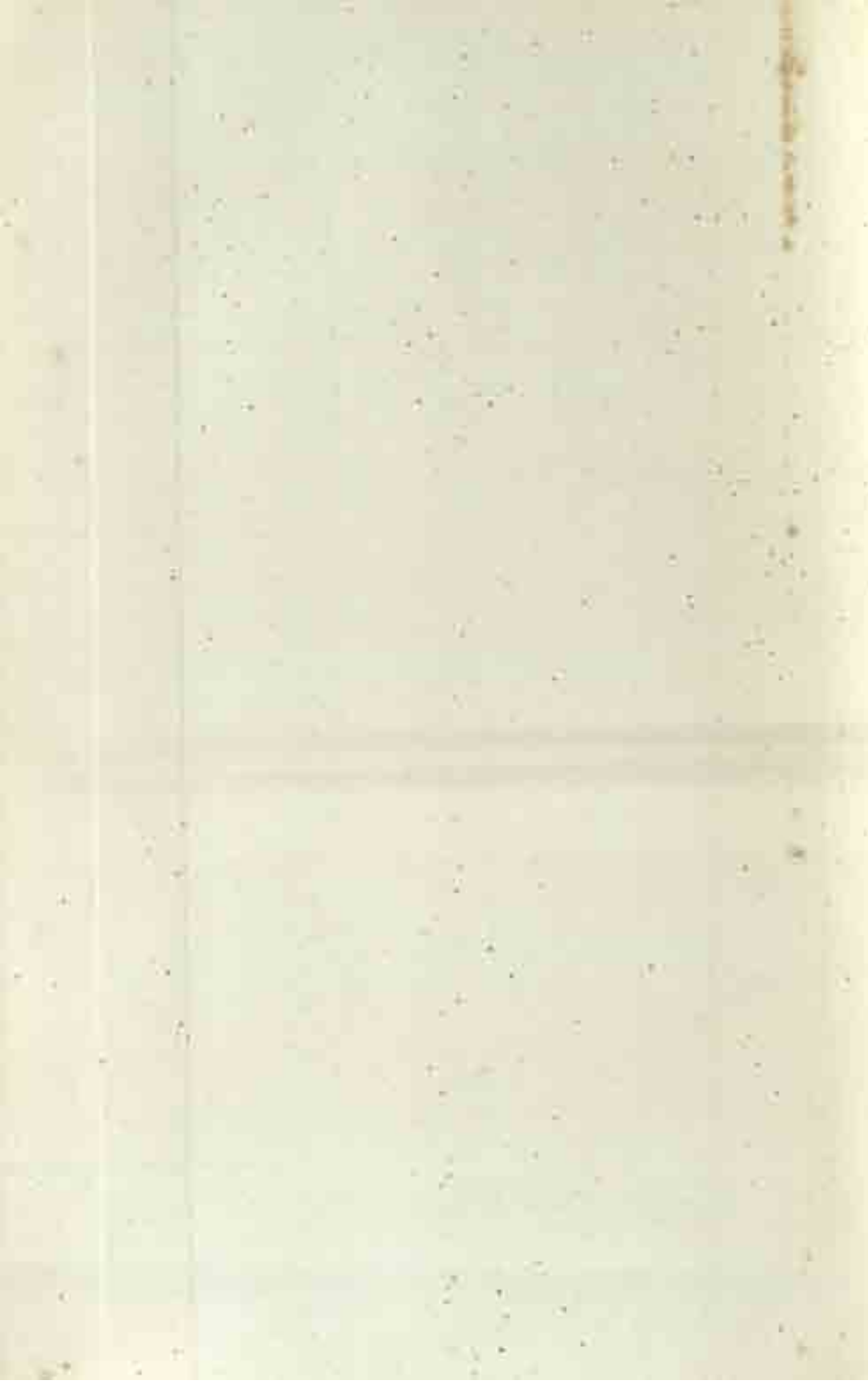
1) Seltener, dass nicht einmal Olshausen und Mery da Anstoss nehmen!

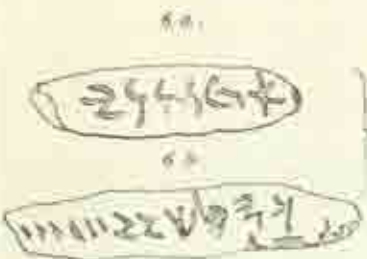
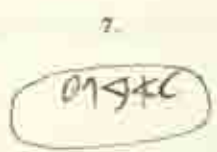
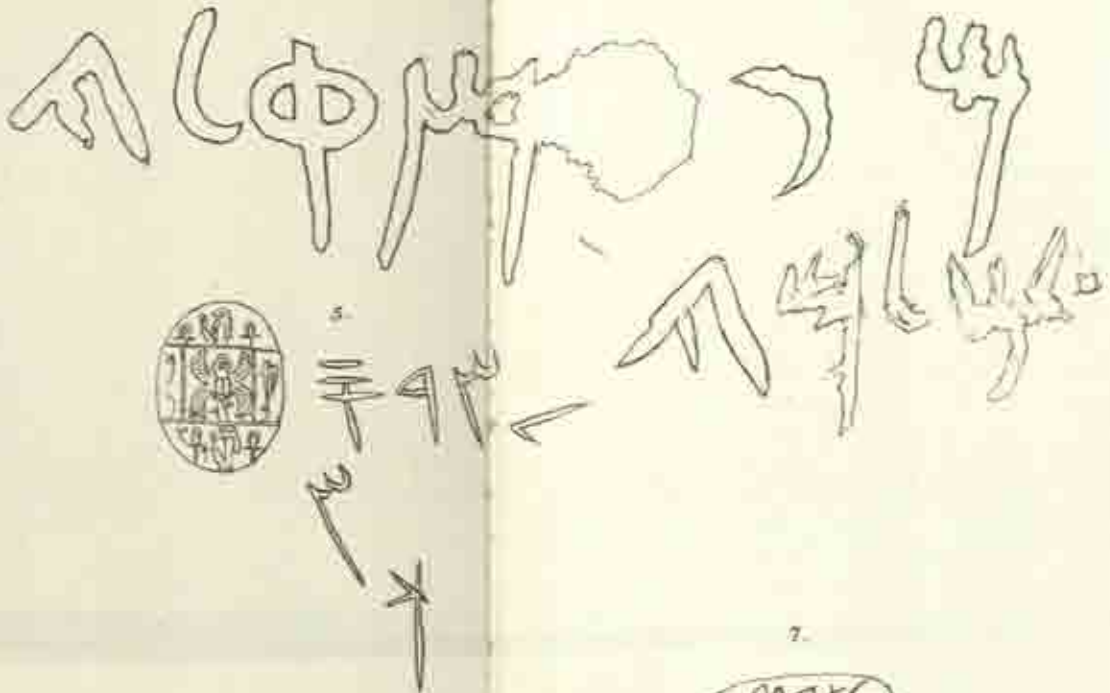
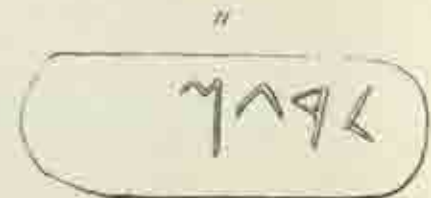
2) Die Annahme der Umdeutung des ר der Infinitive nach ר und ר ist bekanntlich viel misslicher, als man früher dachte.

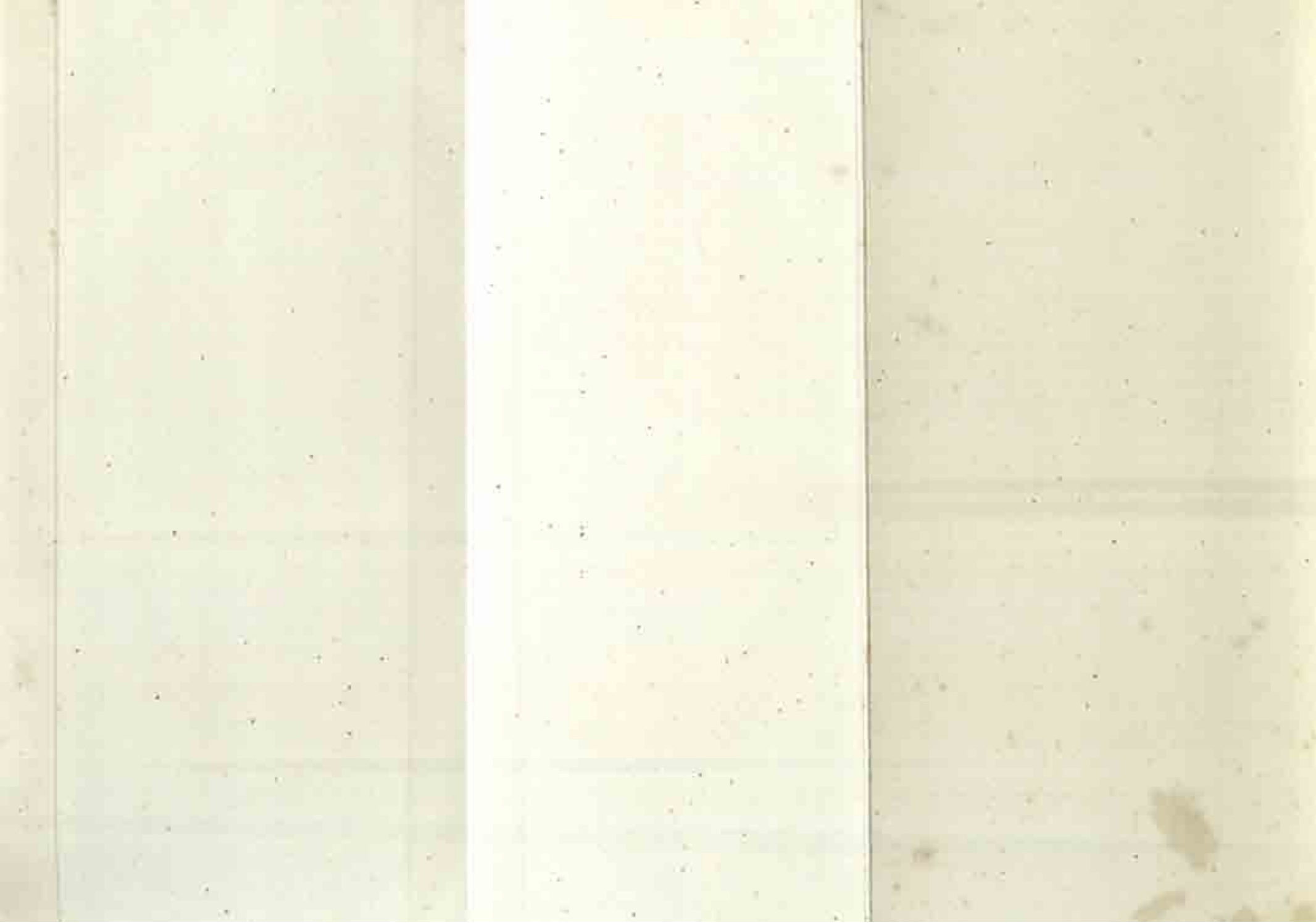
3) Auch רָץ „Nagel“ dürfte verwandt sein.

4) Man wird entweder an der ersten Stelle für רָץ , das durch רָץ herbeigeführt sein könnte, רָץ , oder an der zweiten רָץ zu lesen haben.









Epigraphisches.

Von

Julius Euflog.

1. Statue des Harpocrates im Museum zu Madrid.

Durch die Güte des Herrn Pastors Fliedner in Madrid erhielt ich vor längerer Zeit Papierabklatsch und Stanniolabdruck der phönizischen Inschrift, welche sich an den Kanten der Basis des Bronzefigures befindet. Eine allgemeine Beschreibung des etwa 10 1/2 Zoll hohen Denkmals siehe bei E. Hübner, Die antiken Bildwerke in Madrid. Berlin 1862 p. 231 No. 527. Da die Zeichen theilweise nur schwach eingegraben sind, haben die Gelehrten, welche sich bisher damit beschäftigt, auch ganz Verschiedenes gesehen. Ich gehe zuerst die Darstellung eines einheimischen spanischen Bearbeiters, des Don Manuel di Cueto y Rivero, Professors der griechischen Sprache in Granada, dann die Zeichnung Schröders. Die beiden Abbildungen unterscheiden sich namentlich dadurch von einander, dass der erstere auf der vierten Kante der Basis noch ein כסא קלי andeutet, während Schröder von der vierten Kante nichts sagt. Auf meiner Zeichnung habe ich, vielleicht mit zu starker Betonung, diejenigen Züge wiedergegeben, welche überhaupt als Buchstabenzeichen gefasst werden könnten [dann nach meiner Vermuthung eine unvollständig gebliebene Datirung . . . כסא, anno . . .]. Jedenfalls folgt nach dieser zweifelhaften Zeichengruppe nichts mehr, denn selbst der Stanniolabdruck zeigt in den folgenden zwei Dritteln der Kante eine ganz glatte Fläche, höchstens mit einigen Feilenrissen am oberen Schlusende. Das Metall scheint sehr oxydirt und angefressen, und wird eine Entscheidung im günstigsten Fall nur durch Augenschein gegeben werden können.

So viel steht fest, dass in der ersten Zeile zu lesen ist חרפצית חרפצית, Harpocrates hat Leben verliehen seinem [Diener]. Ich habe erst nachträglich gesehen, dass Renan bereits im Jahre 1874 (Journal asiatique, Juin 1874 p. 552) diese richtige Deutung vortragen hat.

2. Caralitana 2a.

Zuerst publicirt von P. F. Elena, Sopra una iscrizione fenicia

scoperta in Cagliari, Lettera al Cav. Gaetano Cara. Livorno 1878.
4. Der Güte des Hrn. Director Cara (Sohnes) verdanke ich 2 Abklatsche.

Die Transcription und Uebersetzung hat bereits Elena meist richtig gegeben

לאדן לבעטעם באי נאם נאם נאם נאם | אש נדר בר
לחא שברטלרית בן חנא בן אטנעם בן מחרבנל
בן אחש

„Dem Herrn dem Himmelsbaal auf der Habichtinsel [sind geweiht] diese zwei Denksteine und diese zwei Munnien, welche gelobt hatte Baalhanan der Sklave des Bodinelpart, Sohnes des Hanna, Sohnes des Eschmann'amus, Sohnes des Maherbaal, Sohnes des Atasch*.

Nur für die Lesung *חנאם* (statt des bisher angenommenen *חנאם*) muss ich meine Ansicht vertheidigen. Ich vermute, dass auf dieser nach den Habichten benannten Insel der genannte Vogel dem localen Ba'al geheiligt war, und dass es sich hier um zwei einbalsamirte Exemplare dieses Thieres handelte, welche zufolge Gelübdes sammt zwei Denksteinen in dem Heiligthum aufgestellt wurden.

Wegen der scriptio plana vergleiche man *Byssus* in Carthag. 241 und *הכוכי* „der Lykier“ in der Inschrift von Larnaca (Cit. 39 de Vogüé). Zu der Form *בעטעם* mit assimilirtem *ל* statt *בעטעם* stimmt vollständig die hauranische Form *בעטען* (Hauran. 2 de Vogüé) ¹⁾.

3. Phönik. Bronze-fragment eines kleinen Gefässes [aus Cypern?] im British Museum.

Prof. Dr. W. Wright in Cambridge, durch dessen Güte ich dieses und die folgenden Stücke mitgetheilt erhalten habe, konnte über die Abstammung keine sichere Gewähr geben.

Seine Lesung ist gewiss richtig:

לחנץ | נדר טלכיס

„dem Chalez dem Sklaven des Melekram*.

Ein anderer Melekram, vielleicht ähnlich alt, ist schon von früher bekannt auf einem Elfenbeinknopf aus Niniveh stammend im British Museum, wovon Abbildung hier nochmals (Nr. 3b).

Der Schrift nach möchte ich obiges Fragment ins 8. Jahrhundert vor Chr. setzen.

4. Aramäische Inschrift (Br. Mus.)

טפ הקלה
טלמה

„[Grenzmarke] für den Acker des Salomo*.

1) Vgl. ZDMG. XXIV, p. 96, wo nach der Name *בכעמא* *בר בעל* herangezogen ist.

Lesung nicht ganz sicher. Man müsste doch לִי־שֵׁלֶמֶת oder יִי erwarten. — Vielleicht bloss שֵׁלֶמֶת salus (mit tili)?

5. Aram. Siegel:

לִי־מַרְסֵמַק „dem Marsemak“.

Der Name bedeutet „der Herr [Gottesname] hat Stütze gegeben“ vgl. יְהוָה 1 Par. 26, 7; יְהוָה 1 Par. 27, 7.

6a und 6b. Die unteren Enden eines bablylon. Keilschrift-Thoneylinders mit aramäischer Rubrication.

Das kleinere Ende kann ich nicht lesen (vielleicht אֲדִלָּן קִי), das grössere aber ist ein kostbares und deutliches Stück

III III 22 ט כסף „an Silber S. 46“;

denn das Schin ist ganz unzweifelhaft Abkürzung für שֶׁקֶל Sekel; wir hätten hier ausser dem ר für רַבִּי oder רַבֵּן Rabbi oder Rabban in Carthag. 356 erst das zweite sichere Beispiel einer Abreviatur.

7. Unteres Ende eines Thoneylinders?

לִי־אֲבָגָא „dem Abga“.

8. Verkehrt geschnittenes Siegel: לִי־נָפְסִי „dem Nafsi“?

9. Abdruck in der Bibliothek der DMG. von Dr. Mordtmann Vater eingessandt

נִי־נָפְסִי

8?

נִי־נָפְסִי

65

10. Gemme im Brit. Mus.

לִי־נָפְסִי

11. Br. Mus. לִי־נָפְסִי

12. Br. Mus. לִי־נָפְסִי

Ueber die Padyāmritataranginī.

Von

Th. Aufrecht.

Von diesem Werke sind bisher zwei Handschriften bekannt geworden: die eine in Bühler's Report 1877 S. X., die andere in Kielhorn's Report, Bombay 1881 S. 65 (5 Blätter mit 9 Linien auf der Seite). Ich habe nur die erstere benutzt. Diese Papierhandschrift, in Nāgarī-Schrift, bestand aus 42 Blättern, aber Blatt 8 und 10 sind verloren gegangen und es fehlen hierdurch von dem ersten Taranga Verse 11. 12. 16. 17. Die Handschrift enthält die zwei ersten Taranga einer Anthologie, gesammelt und geordnet von Haribhaskara, einem Sohne des Ayājiḥṭṭa. An den Rändern ist ein Commentar von einem Sohne des Sammlers beige-schrieben, aber sein Name erhellt nicht aus der vorliegenden Handschrift. Dieser Commentar ist Padyāmritataranginīsopāna betitelt 1).

Aus wie vielen Taranga das ganze Werk bestand, wird in der Vorrede nicht deutlich ausgesprochen. Diese lautet:

पद्मिनीमूर्तिमयिम etc. ॥ १ ॥

तर्कादिपर्वसंतप्रचेतोविश्रान्तिकारिणीम् ।

नानार्थसारिणी कुर्मः पद्यामृततरङ्गिणीम् ॥ २ ॥

देवरावरसाब्धोक्तिप्रशस्यादितरङ्गिताम् ।

आस्वादयन्तु रसिकाः पद्यामृततरङ्गिणीम् ॥ ३ ॥

Nach dem Scholiasten bestand das Werk aus 8 Abtheilungen, denn er sagt zum dritten Verse: ādina vidyāpracaṣa-bhaktivairāgyatarangāḥ. Von den vorliegenden Theilen enthält der erste Strophen zum Preise der Götter, der zweite dient zur Verherrlichung von Königen, mythischen und historischen, ihrer Freigebigkeit, ihres Ruhmes u. s. w. Von den erhaltenen 102 Strophen sind 70 mit

1) Der Commentar beginnt: bhadragurakavīnduvrīndodgata etc. ॥ 1 ॥ Padyāmritataranginīyā jātvā gambhīram āyāta | karve sopānaraṇḍaṇḍa vāg-bhāya vipuṣṭam ॥

dem Namen der Verfasser oder der Quelle bezeichnet. Diese Angabe bildet fast den einzigen Werth der Schrift, denn Haribhaskara hatte es hauptsächlich darauf abgesehen, seine eigenen Verse zu produciren, und stellt im übrigen, mit wenigen Ausnahmen, Strophen von Schriftstellern aus dem fünfzehnten bis siebzehnten Jh. zusammen. Beide Sachen enthalten dürre Prosa in metrischer Form.

Haribhaskara, abgekürzt Bhaskara, citirt seine eigenen Schriften: Gaṅgāstuti, Lakṣmīstuti, Bhāskaracaritra und Jaṣvantabhāskara (= Yaṣvantabhāskara). Von dem letzten Werke, welches auf Antrieb des Fürsten Yaṣvatasīha von Bundelkhand geschrieben wurde, ist ein Theil, betitelt Saṃyatsarakṛityaprakāṣa, erhalten ¹⁾. Der Scholiast erwähnt zu 2, 48 als Werke seines Vaters den Adhyātma-rāmāyaparakāṣa, und zu 2, 27 den Vṛttaratnākaraśeṣa. Dieser Commentar zum Vṛttaratnākara von Kedarā ist im Jahre 1676 verfaßt ²⁾. Aus anderen Quellen erweist sich Haribhaskara als Verfasser des grammatischen Werkes Paribhashabhāskara (Lalmitra, Catalogue of Sanskrit Grammars S. 55) und des Śaṃpitaprakāṣa, von dem IO. 177 den Cuddhiprakāṣa, Bikaner No. 1092 den Cṛddhaprakāṣa, während die von Kielhorn im Catalogue of Sanskrit Mss. existing in the Central Provinces, Nagpur 1874, S. 202 erwähnte Handschrift vielleicht das ganze Werk enthält.

Es folgt ein Verzeichniß der citirten Schriftsteller und Schriften.

1. Schriftsteller.

1) Āyamiṣṭra pārvatīm anubadhīm ekam 1, 29. 2) Akabariya Kāladāsa. Für Kāladāsa ist Kalidāsa zu lesen. Denn von dem Akabariya Kalidāsa finden sich in der Subhāṣitāvalī (Bühler: Report 1877 No. 205) mehrere Verse. rudrāṅgīdattapuṣpāṅgulā 1, 6. vira trapa karmkaṇi ced Akabara kalayasy 2, 53. velam ullāghya belādālita 2, 28. Zum Lobe eines Fürsten Kaviendra Baghola ³⁾. — hastāmbhojālmālā 2, 45 preist Akbar. Dieser regierte 1556—1605. 3) Gaṇapati. bhūbhinnaulitātishu 2, 44. mallimālyadhīya 1, 10. 4) Guṇākara. tāvad gorjanti viryāt 2, 34. aus Cāṇḍādharaṇapaddhati 78, 15. 5) Gaṇḍa. karavāriruhaya sapdhanāna taravāriṇi aripaṭiṇ Mukundaśeṣe 2, 56. 6) Candracāṇḍa. yatra pramattakūkūma 1, 44. Gemeint ist der Verfasser des Prastāvacinātānuṇi und Kārtavyayodaya (Weber, Catal. S. 229, Bikaner S. 235). 7) Trivikrama. nirmāṇsam mukhamāṇḍale 2, 37. Aus Damaṇḍikāvya. 8) Bhaṭṭa Nilakayṭha. matir mama syād raghuṇātha 1, 20. 9) Paṇḍitarāja. kilāṣaḥ kunkūmanām 1, 26. praleyaṇāṇi karāḷaḥ 1, 27. Ein Schriftsteller dieses Namens verfaßte das Rājagūṭaka

1) Lalmitra Notices No. 1697 und desselben Catalogue of Mss. in the Library of Sanskrit Mss. of the Mahārāja of Bikaner No. 1089.

2) Catal. Ori. S. 198. Ind. Stud. 8, 206.

3) Ueber den Stamm Baghola siehe Memoirs on the History etc. by Sir Henry M. Elliot I, 49. Häuptlinge aus diesem Stamm werden in Lalmitra Notices No. 844, 852, 1784 erwähnt.

(Bühler, Catal. of Mss. from Gujarat 2, 192). 10) Padmāvati hariny astv aranye 'gragaṇam 2, 6. 11) Prithvidharācārya adhāre hṛdaye cikhāparisāre 1, 34. Gemeint ist wahrscheinlich der Verfasser des Bhuvanavyaristotra und der Laghusaptati. 12) Bilvamangala ardhumillitalocanasya 1, 14. kṛishṇa tvam navayuvano 1, 15. ZDMG. 27, 54. — mātā nātāḥ param anucitāḥ 1, 35. 13) Bhānukara aye mātāḥ tātāḥ kṛā 2, 63. kṛīḍamāṇaḥ dākṛāṇaḥ dalitā 2, 19. kṣhoyikāma Nijāma 7) tāvakkahujam 2, 40. bhallair bhīmā nripatayaḥ 2, 51. vahavyūhakhurakṣhatam 2, 47. Wiederum Lobpreisung des Nijamanripati. Aber welcher Nijām ist gemeint? — snātum vāriṣhu nirmaleṣu 1, 42. 14) Bhānumiṣṭra kroḍam tāṭasya gachan viḍa 1, 7. 15) Maṇḍanakavi karpejapah kuṭilamūrtir asavya 2, 55. 16) Rāmacandra jāne yuṣṭimatprāyāṇe kṣhititilaka 2, 50. 17) Āyodhyaka Rāmacandra mayā vāraṇaḥ vāraṇa jathara 1, 13. 18) Lakṣmaga iyam eudrūpā prakṛta 1, 41. deva kṣhoyitālādhipa 2, 11. ro rity etad asiddham oṭ 2, 3. 19) Veḍidatta cṛijagadambādanakha 1, 5. Ein Veḍidattaṣarma ist Verfasser des Alampkāracandrodaya IO. 235 und der Rasikarāṣṭrīni Rasatarangintika IO. 1703. 20) Bhagavad Vyāsa yad dadāsi viḣiṣṭebhyaḥ 2, 10. 21) Gaṇkaramiṣṭra kuṇḍo-kuṇḍo bhramati bhavataḥ 2, 31. mātāṇḍamaṇḍalasaṇam 2, 29. 22) Cṛiharsha sapdhanāni viṣapdhayaḥ 2, 2. 23) Haribhāskara selbst ist mit 25 Versen vertreten.

2. Schriften.

1) Die Werke des Sammlers sind bereits erwähnt. 2) Nṛsiṅhamahimān. grāyantiyam pralamba 1, 21. Citirt von Candracūḍa im Prastāvacinātamaṇi (Weber, Catalog S. 229). 3) Prastāvacinātamaṇi. sūpikaryam hanta jāta na 2, 5. Siehe oben Candracūḍa. 4) Bhāvacātaka. Als Verfasser dieses Gedichtes gilt Nāgarāja. kholanti vyomagarbhe 2, 43. cṛimāṇ cṛi-Mānusiṅha-kṣhitipajalanidher udgato Bhāvasiṅhaḥ 2, 8. 5) Mahānātaka. deva tvatkarantṛade 2, 16. Findet sich nicht in den mir bekannten Ausgaben, wohl aber im Alagadulūta und in der Khagḍapragasti.

Von dem Scholiasten läßt sich nichts rühmliches sagen. Er ist zu sehr mit grammatischen Quisquillien und der Beibringung von Stellen aus lexikalischen und rhetorischen Werken beschäftigt, um den Sinn der Strophen wesentlich zu erläutern. Von seinen Citaten erwähne ich nur eins. Zu 1, 1: padmīnīmārtimatpreṣa bringt er die Notiz: padmīnīpadaprayogāt (das i später gestrichen) dūṣṭaphalaragatasyāḍau prayoge 'pi na doṣah |

देवतावाचकाः शब्दा ये च भद्रादिवाचकाः ।

ते सर्वे च न निन्दाः सुनिर्णीतो गणतो ऽपि च ॥

1) Commentar: vijāmeti rājatīkṣhasya vācakaḥ.

iti Bhāmahokteḥ. — Auf ihn und seine Geistesgenossen ist die folgende Strophe gemünzt, die sich auf dem Deckblatt von fol. 1a vorfindet und einem gewissen Yādavaprakāśavāmīn angehört:

दुर्वोधं यदतीव तद्विग्रहे स्मृष्टार्थमिच्छुक्तिभिः
 स्मृष्टार्थं त्वतिविरुतिं विदधते व्यर्थः समासादिभिः ।
 अस्मान्ने नुपयोगिभिश्च बह्वभिर्जलीधर्मं तन्वते
 ओतृणां मतवस्तुविश्वव्रतः प्रायेण टीकाकृतः ॥

Ueber eine Oxforder Handschrift.

Von

Th. Aufrecht.

In Indian Antiquary I. 162 findet sich eine Bemerkung über eine in die Bodleiana gekommene Handschrift eines Kauçikaśāstra, welches zum Sāmaveda gehört. Ich habe die Handschrift (jetzt Bodl. Sanskrit 25) bereits im Jahre 1876 untersucht, und theils, um andern unnütze Mühe zu ersparen, das Ergebnis mit. Die Handschrift besteht aus 27 Quartblättern und enthält drei Kapitel. Zu Ende jedes Kapitels findet sich die Unterschrift: iti Sāmavediyakauçika. Zu Schluss des dritten steht das Datum Śaṅgavt 1816. In Wahrheit ist das Ms. eine mittelmässige Abschrift des Pāraskara-grihyasūtra. Zu Schluss des zweiten Kapitels ist Pāraskara angestrichen und dafür Sāmavediyakauçika gesetzt.

Bemerkungen zu Band 36.

Von

Th. Aufrecht.

In dem Verse galitaṃ yauvanamadhunā S. 352 ist madhunā als Instrumentalis von madhu zu fassen und dann passive Construction wie in galitaṃ tena und anderen intransitiven Verben anzunehmen. „Der Lenz oder der Hainig der Jugend ist gefallen“, beides sehr romantisch klingend, aber die Sprachfertigkeit des Dichters rettend. Statt galitaṃ tatpriyānstrā in Subhāsanadvātrīṅika 36 bei Weber liest die Subhāsanātāvali von Vallabhadra: galitaṃ tat-priyānstrāiḥ. kāvyamadhunā findet sich Śbhv. 134.

S. 380. Vers soḍhaṃ Ṣ lies ūḍgūṇā. S. 328. lin. 17 „den Zustand eines Verliebten“ ist zu streichen. Ebendasselbst Z. 9 ist iṣṭhaḥatāna zu verbinden und „mit Pfeilen zu treffen“ zu übersetzen. S. 555 Zeile 7 lies etāvata.

Amarāvati-Inschriften.

Gelesen und erklärt von

E. Hultzsch.

Die Trümmer des Buddhistischen Stūpa von Amarāvati sind kürzlich von dem hochverdienten Archäologen Dr. Burgess ausgegraben und gesammelt worden. Dr. Burgess sandte Papier-Abklatsche einer Anzahl der dabei gefundenen Inschriften an Prof. Bühler, welcher mir dieselben zur Bearbeitung übergab. Leider haben die Inschriften fast sämtlich stark vom Wetter und durch alte und moderne Barbarei gelitten; ohne die gütige Hilfe Professor Bühlers würde es mir kaum möglich gewesen sein, sie zu lesen. Natürlich waren die durch Professor Bühler von Neuen herausgegebenen Höhleninschriften*) für Lesung und Erklärung vom grössten Nutzen.

Die meisten der folgenden Inschriften hat Dr. Burgess nach meinen Lesungen bereits in No. 3 des Archaeological Survey of Southern India**) abgedruckt. Trotzdem dürfte eine verbesserte und vermehrte Bearbeitung derselben nicht ganz überflüssig sein.

Das Caitya von Amarāvati hat schon im ersten Jahrhundert v. Chr. existirt, wie sich aus den beiden Inschriften des Andhra-Königs Pulamāyi (No. 1 und 2) ergibt. Auch die Inschrift eines Gotamiputa Sātakampi***) befindet sich in der Nähe von Amarāvati, wir mir Dr. Burgess brieflich mittheilt. Dharmakuta, die Hauptstadt der Andhras, wird an zwei Stellen erwähnt†). Die

*) J. Burgess, Archaeological Survey of Western India, vol. IV und V, London 1883. Hierauf beziehen sich die römischen Ziffern in den Citaten.

**) The Amarāvati Stūpa, Madras 1882; bei Verweisen durch Am. St. abgekürzt.

***, Nach General Cunningham's Lesung (Fergusson's Tree and Serpent Worship, p. 239, No. IX) ändet sich auf einer Amarāvati-Inschrift der Name des Gotamiputa Sātakampi II. Sirigaua.

†) No. 32 und Fergusson's Tree and Serpent Worship, plate LXXXII, Fig. 1. In einer Nāsk-Inschrift (IV, 110, No. 15, Z. 12) kommt die Form Dharmakuta vor. Dr. Burgess (Ind. Ant. vol. XI, p. 95) identificirt Dharmakuta mit dem modernen Dharuakota.

Inschrift eines Generals *Mudakutala* (No. 18) ist in fast reinen *Maurya*-Charakteren geschrieben und macht es unzweifelhaft, dass der Stupa ein noch weit höheres Alter besitzt, als man ihm nach den *Amūra*-Inschriften vindiciren muss.

Aus der einen Inschrift des *Pulmāyī* (No. 1) geht hervor, dass die bekannte Buddhistische Schule der *Cetikas* Antheil am Besitze des *Caitya* hatte. Buddhistische termini technici, die in den *Amaravati*-Inschriften vorkommen, sind: *cinaya* (No. 20, 45), die acht *lokadharmas* (16), *sangha* (5), *dharmasakthika* (19) und *dharmacakra* (1, 12).

In lautlicher Beziehung ist besonders der häufige Wechsel der harten und weichen Consonanten merkwürdig; vgl. *nāhānikā* (No. 1), *makubudhi* (25), *bhagavato logātīcassa* (32), *pvacito* (20), *ja* (30) und *ya* (26), *ghaḍa* (34), *pātuka* (43), *cediya* (24), *dhādu* (4), *nādhaviri* (6), *ma[m]ḥava* (5), *dive* (22), *uvāsaka* (41), *uvāsika* (24, 31), *patipharita* (5, 22, 40, 41, 42).

No. 1 (Block No. 121)*).

- [1] [Si]dham raṇo V[asi][h]i[puta][sa] s[ā]m[ā]siri-Pulmāvisa sava-
chara Pindasutariyāna[m] Kabūtaragahapatisa Pariga-
hapatisa ca putasa Isilasa sabhātukasa [sama]**)
[2] saginikasa***) bhayāya cassa Nākanikāya saputaku[sa]
[to]†) mahācetiye Cetikiyānam nikāsa††) parigaha aparadato
dhamacakam dhamap[imam]†††) thāpita.

Üebersetzung. Erfolg! [Im] Jahr des Königs, des
Sohnes der Königin aus der Familie des *Vasītha* (*Vasīsthā*), des
Herrn *Cēi-Pulmāvi* wurde am westlichen Thore ein Bal des
Gesetzes (*dharmacakra*) aufgestellt, eine verdienstliche Gabe an
das grosse *Caitya* [des Erhabenen (*Buddha*)] (und) in den Besitz¹⁾
der Schule²⁾ der *Cetikāyas* (*Cetīkīyas*)³⁾ von (zwei) *Pindasuta-
rīyas*, (nämlich) von dem Haushalter *Kabūtarā* und von *Isila*
(*Rishila*)⁴⁾, dem Sohne des Haushalters *Pari*, mit seinen Brüdern,
[mit seiner Mutter,] mit seinen Schwestern, und⁵⁾ von
(seiner) Frau *Nāhānikā* (*Nāganikā*)⁶⁾, mit seinen Söhnen

Anmerkungen. 1) *parigaha* „Besitz“ IV, 113, No. 21, Z. 3.
V, 75, No. 4, Z. 10. — 2) *nikāya* „Schule“ IV, 109, No. 18, Z. 10.
111, No. 19, Z. 12. 112, No. 20, Z. 2. — 3) Dies sind die *Cetikas*
(IV, 115, No. 6) oder *Cetīkas*, eine Unterabtheilung der *Mahā-
saghiyas* (IV, 112, No. 20, Z. 2. 113, No. 21, Z. 3) oder *Mahāsam-
ghikas*. Vgl. Wassiljeff, der Buddhismus, p. 229. — 4) Ebenso
gebildet sind *Sivāli* (No. 31), *Himāli* (No. 36), *Alila* (IV, 87, No. 20)
und *Vasula* (IV, 87, No. 19). — 5) *cassa* steht nicht für *cāssa*,
wie P. Bh. I. will, sondern ist die in den Höhleninschriften neun-

*) Unabhängig gelesen und übersetzt von Papdit Bhagvānāl Indragi,
Am. St. p. 28. **) Lies *samutukasa*. ***) Lies *sabhaṅgavāsa*.

†) Lies *Bhagavato*. ††) Lies *nikāyasa*. †††) Lies *deyathanamāsa*.


mal belegte erweiterte Nebenform von *ca*. Zur Bildung darf man vielleicht Pali *saṃe* = *et* vergleichen. — 6) Andere Formen dieses Namens sind *Nāganikā* (IV, 85, No. 5) und *Nāyanikā* (V, 64, No. 4); das Masc. *Nākanaka* kommt V, 75, No. 2 vor.

No. 2 (Mr. Sewell's Block No. 89; Am. St. p. 51).

Ra[ho] siri-[Pulu]maisa

Bemerkung. Dies ist ein Fragment einer Inschrift des Königs *Crī-Pulundī*. Die auf den Namen des Königs folgenden 11 *akṣaras* sind theils unlesbar, theils unverständlich. Die Lesung von Dr. Burgess, *Sāramakasa* für *[Pulu]maisa*, ist schon dadurch hinfällig, dass *j* nicht = *ka*, sondern = *i* ist.

No. 3 (Block No. 2 B; Am. St. p. 8).

[bu]tukāya*) *saṃtukāya unisa dāna* .

Uebersetzung. Ein *Unisa*†), die Gabe der (mit ihren Töchtern,) mit ihren Enkeln.

Anmerkung. 1) Nach Dr. Burgess „a coping stone“. Das Wort wird auch *unisa* geschrieben (No. 40) und ist wohl identisch mit Pali *unisa* und Sanskrit *uśhiṣa*. General Cunningham (Fergusson's Tree and Serpent Worship, p. 240, No. XVI) übersetzt *deyadhama unisa* durch „nineteen pious gifts“.

No. 4 (Block No. 3; Am. St. p. 6).

- [1] *Sidham vāriyasa Kuṭasa sa*
- [2] *bheriyasa**)* *saṃtukāsa saṃtu-*
- [3] *tukāsa saṃtukāsa dakhināya*
- [4] *ke cetiyakhabbo saḍḍhānko dānaṃ.*

Uebersetzung. Erfolg! Ein *Cetiya*-Pfeiler mit (darauf abgebildeten) Reliquien†) (*cetiyaśāmbhuh saḍḍhātukab*) aus südlichen *Ayāka*‡), die Gabe des Kaufmanns *Kuṭa* mit seiner Frau, mit seinen Söhnen, mit seinen Töchtern, mit seinen Enkeln.

Anmerkungen. 1) Siehe die Abbildung des Pfeilers, plate VIII und IX. — 2) Mit *dakhināyāke* vgl. *utārāyāke* Am. St. plate IV, No. 15. Das Wort *ayāka* oder *āyāka* könnte „Seite“ (vgl. *dakhināyase*, No. 26) oder „Thor“ (vgl. *aparalāre*, No. 1) bedeuten.

No. 5 (Block No. 8; Am. St. p. 52).

- [1] *Sidham namo [Bha]gavato acariyāna*
- [2] *maṃsavanassaliyāna Śāriputāna a-*

*) *Liṃ saḍḍhātukāya*.

**) Falls diese Form nicht ein einfaches Schreibfehler für *saḍḍhāriyāna* ist, so hat man hier einen Umlaut wie in *pariharetha* (IV, 106, No. 14, Z. 11), das *ā* p. a. aer. von dem Passiv *parihariyate*.

- [3] malāna sisihasa [sagharu] *) . . .
 [4] gahagrijakapāsa Dhammilavani-
 [5] yuputasa gadhikasa vānīyasa [Si-]
 [6] ri[da]tasa sapitukasa sanātuka[sa sa-]
 [7] bha[ri]yakasa sabhatukasa sa
 [8] saputakasa sadhutukasa sa[vadhu]jana-
 [8b] sa sanātuka[sa] **)
 [9] sanātikasa sanatimitabapdhaya[sa]
 [10] saghadeyadhammapa padhānana[da]vo
 [11] patīthav[i]to.

Üebersetzung. Erfolg! Verehrung dem Erhabenen (*Bud-
 dha*)! Ein vorzüglich(?) Pavillon (*pradhānamūḍhapa*) wurde er-
 richtet, eine verdienstliche Gabe an die Gemeinde (*saṅgha*) von
 dem Kaufmann [Si]ri[da]ta (*Cridatta*), einem Händler mit Wohl-
 gerüchen †), dem Sohne des Kaufmanns *Dhammāla* (*Dharmila*) ‡)
 [dem Schüler] §), des [reinen Lehrers] *Sāriputa* (*Śāriputra*),
 welcher in einem Hause im grossen Walde (*vaḥḍecanacūḍa*) wohnt †),
 mit seinem Vater, mit seiner Mutter, mit seiner Frau, mit seinen
 Brüdern, mit [seinen Schwestern], mit seinen Söhnen, mit seinen
 Töchtern, mit seinen [Schwiegertöchtern], mit seinen Enkeln, mit
 seinen Enkelinnen, mit seinen Blutsverwandten, Freunden und Ver-
 wandten.

Anmerkungen. 1) *gadhika* auch No. 44; *gandhika* IV, 90,
 No. 4. — 2) Ebenso gebildet sind *Dantila* (Pāṇicatantra I, *kaṭhā* 3),
Dāmīlā (s. Anm. zu No. 21), *Sapīlā* = *Sarpīlā* (IV, 85, No. 6),
Sivakhadīlā = *Śivaskandīlā* (110, No. 19, Z. 12), *aparīlā* von
apara (115, No. 6). — 3) Für *sisihasa* ist vielleicht *sisiyasa* zu
 lesen. Jedenfalls muss ein Wort für „Schüler“ in der Lücke ge-
 standen haben. — 4) Vgl. No. 32.

No. 6 (Block No. 11 B; Am. St. p. 53).

. vasikasa ***) Mahānīkhaṇḍakasa bhayanta-Nāḍhasirisa si[so
 bh]āyanta-Bu

Üebersetzung. Der ehrwürdige Bu [der Schüler]
 des ehrwürdigen *Nāḍhasiri* (*Nāḍhasiri*) aus *Mahānīkhaṇḍa*, [des
 Schülers des]

No. 7 (Block No. 12 B; Am. St. p. 12).

Siddhapa — Namo Bhagavato Sayasatutumasa Budhasa Maṇḍarava-
 thavasa pavaṇasimptasa †) bhāginiya

Üebersetzung. Erfolg! Verehrung dem Erhabenen, dem
 Besten aller Wesen, dem *Budha* (*Buddha*)! [Die Gabe der]

*) Die ersten drei Zeilen der Inschrift sind sehr schwer lesbar.

**) Diese Silben stehen zwischen Zeile 8 und 9.

***) Dies *unterirdisch*.

†) Vermuthlich ist *pavāṇasimptasa* zu lesen.

der Schwester des in *Mandara* wohnenden Asketen *Isūmāta* (*Ri-shigupta*)¹⁾.

Anmerkung. 1) Vgl. *Isipālita* (IV, 94, No. 7 und 9), *Isipālita* und *Isirakkhita* (86, No. 11).

No. 8 (Block No. 25 B; Am. St. p. 53).

... [gha]pputaru thāpito ca.

Bemerkung. Späte Charaktere. Zwei Punkte, die wie ein *Visarga* aussehen, stehen unter dem *phā* von *thāpito*.

No. 9 (Block No. 26 B; Am. St. p. 53).

... satamasa Naravasabhaasammasaribudhādicaśa | [Sa]ghakasa
Nārasalasa vāṇiyasa Nāgatisasa gharāṇiya Nākhaya saha apāno pu-
tehi Haṃghikena Budhina Mūlena ...

Übersetzung. [Verehrung] der Sonne, dem wahrhaft Er-
leuchteten, dem Trefflichsten der Menschen¹⁾, dem Besten ...
(*Buddha*)! [Die Gabe] des [Sa]ghaka²⁾ (*Saṃghaka*), des Nāra-
sala, des Kaufmanns Nāgatisa (*Nāgatisa*) (und seiner) Frau
Nākhā³⁾ mit ihren Söhnen Haṃghika (*Samghika*)⁴⁾, Budhi
(*Buddhi*), Mūla ...

Anmerkungen. 1) Das mit *naravasabha* synonyme *narā-
sabha* findet sich als Beiname des *Buddha* z. B. *Dīpavaṇṇa* I, 7. —
2) Dieser Eigennamen kommt auch IV, 83, No. 2 und 94, No. 13
vor. — 3) Der Name *Nākhā* findet sich auch in No. 21. —
4) Vgl. *Haṃgha* (No. 32, 33, 44), *Haṃghī* (No. 35) und *Hakusiri*
für *Chakiri* (s. Prof. Bühlers Bemerkungen, V, 68). Ueber den
Uebergang von *a* zu *h* in den Indischen Prakṛita siehe Kuhn, Pālī-
Grammatik, S. 45, 53, 116; Benares, Comparative Grammar, vol.
I, p. 259; Hoernle, Comp. Gr., p. 74.

No. 10 (Block No. 36; Am. St. p. 53).

[1] [A]ya-Kamāyā [Sadhu]gavā-

[2] [a]niyā dāna.

Übersetzung. Die Gabe der in [*Sadhuga* wohnenden]
ehrwürdigen *Kamā* (*Kāmā*).

No. 11 (Block No. 46 B; Am. St. p. 53).

Diese Inschrift ist in modernen Charakteren geschrieben und
besteht aus unzusammenhängenden Sanskritwörtern. Aus den Schluss-
worten (*vaicīya* (sic) *vaṇḍate*) scheint sich zu ergeben, dass ein
Vaicīya hierdurch dem *Buddha* seine Verehrung bezeugen will.

No. 12 (Block No. 58 B; Am. St. p. 33).

Kojasa cakapaṭo [dāna].

Übersetzung. Eine Tafel mit einem (darauf abgebildeten)
Rade (des Gesetzes) (*dharmacakra*), [die Gabe] des *Koja* (*Kubja*).

No. 13 (Block No. 60; Am. St. p. 53).

[1] Budha[ra] . .

[2] . ji da[na].

Uebersetzung. Die Gabe des *Budha[rakṣita?]* (*Buddharakṣita* ¹⁾).

Anmerkung. 1) Dieser Name ist ziemlich häufig; siehe No. 32 und 37. IV, 92. No. 17, 96, No. 19, 113, No. 21, Z. 4.

No. 14 (Block No. 65 B; Am. St. p. 41).

[1] Cetiavadakasa bha-

[2] yanta-Budhino bhāta-

[3] no papāno ā-

[4] nugāmika

[5] suci dāna.

Uebersetzung. Eine Tränke ¹⁾, die (in die andere Welt) nachfolgende ²⁾ reine Gabe des Bruders des ehrwürdigen *Budhi* (*Buddhi*), eines *Caityavandaka* ³⁾).

Anmerkungen. 1) *papāno* (*prapaṇa*) ist eine Nebenform von *prapā* (IV, 99, No. 3, Z. 3). — 2) Ein anschauliches Beispiel des Verdienstlichkeit frommer Gaben liefert Jātaka 31, wo der *Bodhi-satta* in Folge der Stiftung eines Serāi (*sālā*) als *Sakka* (*Indra*) wiedergeboren wird. — 3) Dieselbe Persönlichkeit kommt in No. 46 vor. *Caityavandaka* ist offenbar dasselbe wie *Caityavāda*, nach Mr. Beal (Ind. Ant. IX, 300) der Name einer Buddhistischen Schule, und die *Caityavādas* oder *Caityavandakas* sind wahrscheinlich identisch mit den *Caitikas* oder *Caitikīyas* (s. No. 1).

No. 15 (Block No. 66; Am. St. p. 19).

[1] [Sama]nikāya*)

[2] [Si]dhathiyā

[3] [de]yadhamma.

Uebersetzung. Die verdienstliche Gabe der Asketin [Si]dhathi (*Siddhārthī*).

No. 16 (Block No. 66 B; Am. St. p. 41).

. likā mahayāya Sujatanyā mahāvesibhūṭaya dūhūṭaya bhikkhūṇa Rohāya aṭhalokadhammavivātaya**) dā[na].

Uebersetzung. Die Gabe der Nonne *Rohā*, die den acht weltlichen Zuständen ¹⁾ entronnen ist, der Tochter der sehr ehrwürdigen *Sujāta*, die eine grosse *Vegga* war

Anmerkung. 1) Aufgeführt bei Childers s. v. *lokadhamma*.

*) mo ist zum Theil noch sichtbar.

**) *loka* steht wie *loka* an; *dha* ist verwischt; die Länge des *i* von *ekivātaya* ist unklar.

No. 17 (Block No. 68 B; Am. St. p. 54).

[1] Adh[a]b[a]bb[a]

[2] tukasā dāna ma

[3] pisanikamātulena d.

Anmerkung. Nur zwei Worte dieses Fragments sind vollständig: *dāna* (Gabe) und *mātulena* (von dem mütterlichen Onkel).

No. 18 (Block No. 69 B; Am. St. p. 42).

Senagopasa Mudakutalasa thabho.

Übersetzung. Der Pfeiler des Generals¹⁾ *Mudakutala* (*Mudakuntala*).

Anmerkung. 1) In den Höhleninschriften kommen ein *mahāsenipati* des *Pāṇinīyāsi* und ein anderer des *Sāriyāsi Sātakaṇṇi* vor (IV, 111, No. 19, Z. 14. 114, No. 22, Z. 2).

No. 19 (Block No. 71 B; Am. St. p. 42).

Siddha Ojipariveneṇa vāsikasa dhamakathikasa Bodhi

Übersetzung. Erfolg! [Die Gabe des] *Budhi* (*Buddhi*), eines Predigers des Gesetzes, der in *Ojipariveneṇa* wohnt.

No. 20 (Blöcke No. 78 B und No. 217; Am. St. p. 44).

[1] liyanāṃ mahavinayadharasa ayu-Budh-

[2] isa *) atevāsikasa pavaci[ta]

Übersetzung. [Die Gabe des] Asketen des Schülers des ehrwürdigen *Budhi* (*Buddhi*), eines grossen Kenners des *Vinaya* *).

Anmerkung. 1) Vgl. *vinayadhara* (No. 45) und *tipiṭaka-dhara* bei Childers s. v. *dhara*.

No. 21 (Block No. 80; Am. St. p. 20).

[1] Damila-Kanhasa bhātupapa ca Culakanhasa Nakhaya ca [dāṇa-
mahāce-

[2] tiyapādammle udhampapa.

Übersetzung. Ein *Urdhucampapa* ¹⁾, dem grossen *Caitya* ehrfurchtsvoll dargebracht ²⁾, die Gabe des Tamilers ³⁾ *Kanha* (*Krishna*) und (seiner) Geschwister ⁴⁾ *Culakanha* (*Kshudrakrishna*) ⁵⁾ und *Nakhā*.

Anmerkungen. 1) *udhampapa* ist dasselbe wie *udhapapa* (No. 30, 32, 33), nach Dr. Burgess „a slab bearing a flower-vase“. — 2) Wörtlich „an die Fusssohlen des grossen *Caitya*“. — 3) *Damila* ist wahrscheinlich Sanskrit *Dravida*, Pali *Damila*, jetzt *Tamil* oder *Tamil*. Doch könnte man das Wort auch mit dem Frauennamen *Dimilā* (V, 84, No. 24 u. 25. 85, No. 27) zusammenstellen,

*) *Abi* ist zerbrochen.

welcher von *dāman* abzuleiten ist. — 4) *bhrātaram* ist nach Pāṇini I, 2, 68 = *bhrātā ca svasā ca*; ebenso *bhātaro* nach Childers s. v. *bhātā*. — 5) D. i. der jüngere *Krishna*, Vgl. Jātaka 30, wo zwei Ochsen-Brüder die Namen *Mahālohita* und *Cullalohita* führen, und Dipavaṃsa II (*Mahodara* und *Cūlodara*).

No. 22 (Block No. 86; Am. St. p. 22).

- [1] Sidham Jāḍikīyanam*); Sidhathagabapa**);
 [2] tisa bhariyaya Khadaya sadhutukaya
 [3] saputikaya samatukaya sahhātnkāsa***);
 [4] [sa]lgharasufuḥa jya sahanatīhi†);
 [5] Bhagavāto mahacetiyapadamale††);
 [6] apaso dhammathāna divakhambho paṭiḥavito.

Uebersetzung. Erfolg! Ein Lampeupfeiler (*dīpastambha*)¹⁾ wurde dem grossen *Caitya* des Erhabenen (*Buddha*) ehrfurchtsvoll (dargebracht und) als Stätte ihres Verdienstes errichtet von *Khulā* (*Skandā*), der Frau des Haushälters *Sidhatha* (*Siddhārtha*), (eines) von den *Jāḍikīyas*, mit ihren Töchtern, mit ihren Söhnen, mit ihrer Mutter, mit ihren Brüdern, mit den Schwieger-
 töchtern in ihrem Hause, (und) von (ihren) Blutsverwandten.

Anmerkung. 1) Siehe Prof. Bühlers Mittheilung über die noch jetzt in Indien vorkommenden „Feuerbäume“, welche bereits im vierten Edict des *Piyadasi* unter dem Namen *agikhamdhāni* oder *agikamdhāni* (*agniskandhāni*) erwähnt werden (Ztschr. d. DMG. XXXVII, 260).

No. 23 (Block No. 87; Am. St. p. 23).

Aya-Retiya†††) atevāsiniya²⁾ aya-Dhamāya dānam.

Uebersetzung. Die Gabe der ehrwürdigen *Dhamā* (*Dharmā*), der Schülerin der ehrwürdigen *Retiya* (*Reṭi*).

Bemerkung. Ueber der Inschrift steht in späteren Charakteren: *Crāṣṭaprajātapriya*[na].

No. 24 (Block No. 88 B; Am. St. p. 35)*†).

Uvāsikāya Cadaya Budhino mātuya saputikāya sadhutukāya aṭṭanam
 Utayipabbhānam cediyaṣa chata deyadhamam.

Uebersetzung. Ein Sonnenschirm (*chattra*)³⁾, die verdienstliche Gabe der Laiin *Cadā* (*Condā*), der Mutter des *Budhi* (*Buddhi*).

*) *Jāḍi* steht hier wie *Jaci*²⁾ aus

**) *dha* verstehen.

††) Lies *sahātnkāsa*.

†) Man könnte auch *saha jā matīhi* annehmen, da ja hier erst in No. 30 zweimal vorkommt; der Sinn bliebe derselbe.

††) Lies *Bhagavāto mahacetiyapadamaḥ*.

†††) Lies *Retiyā*.

*) Von dieser Inschrift war mir kein Abklopp, sondern nur die Photographie im Am. St. zur Hand.

dhi), mit ihren Söhnen, mit ihren Töchtern, an die (Schule der) ehrwürdigen¹⁾ *Udayābhāhī* (9) (und) an das *Caitya*.

Anmerkungen. 1) Um dieses *chattrā* herum ist die Inschrift eingegraben. — 2) Die Form *āra* geht auf *agāra* (No. 37) zurück; *airaka* kommt auch IV, 111, No. 19, Z. 13a vor.

No. 25 (Block No. 174; Am. St. p. 35).

- [1] Gahapatisa Budhino putasa Makabudhino sapi-
 [2] tukasa sabhaginikasa sabhāriyasa
 [3] deyadhama paricika be suciya dāna.

Üebersetzung. Zwei *Paricikās*¹⁾, reine Geschenke, die verdienstliche Gabe des *Makabudhī* (*Mrigabuddhī*?), des Sohnes des Haushälters *Budhī* (*Buddhī*), mit seinem Vater, mit seinen Schwestern, mit seiner Frau.

Anmerkung. 1) Nach Dr. Burgess „raks“.

No. 26 (Block No. 175; Am. St. p. 35).

- [1] [Si]dham — Sulasagahapatiputena gaha[pa]*)
 [2] nagatāya hālikena ya Sulasena sadhutu***)
 [3] [da]kshinapasa dāna kārta deyadhama.

Üebersetzung. Erfolg! Der Haushälter der Sohn des Haushälters *Sulasa*¹⁾, und *Sulasa*, der Sohn der mit (seinen) Töchtern liessen auf der südlichen Seite (des *Caitya*) ein Thor erbauen, eine verdienstliche Gabe.

Anmerkung. 1) *Sulasa* IV, 95, No. 17; auch *Sulasulata* und *Sulasulata* sind mehrfach belegbar.

No. 27 (Block No. 185; Am. St. p. 54).

- [1] cikāya samanikiya
 [2] . . [ya] sabhaginikāya
 [3] [dā]sa

Üebersetzung. Die Gabe der Asketin mit ihren Schwestern.

No. 28 (Block No. 189; Am. St. p. 54).

- [1] [Ha]ralāre Rāhulāgahapatisa bhāriyāya [Na]gīya [b]al[i]kāya
 [2] [Dham]māya nutukānam [dāna] khampho.

Üebersetzung. Ein Pfeiler, [die Gabe] der Enkel der [*Dham*]mā (*Dharmā*), der Tochter der [*Nā*]gī, der Frau des Haushälters *Rāhula* in [*Ha*]ralāra.

¹⁾ Lies *gahapatidā*.

²⁾ Lies *sadhutukra*.

No. 29 (Block No. 196; Am. St. p. 39).

- [1] Chadakensa sethipamukhasa
 [2] [bha]damiga[na]sa*) suci
 [3] dana

Uebersetzung. Die reine Gabe des Chadakica (*Chadokica* (*Chadokica*), des Obersten der Kaufleute, des frommen Handelsmanns¹⁾).

Anmerkung. 1) Mit *bhulanigama* vgl. *dharmamigama* IV, 93, No. 4.

No. 30 (Block No. 205; Am. St. p. 54).

- [1] Sidham Kutaparavane**) vathavaya pavajitika Sagarakhitaya
 ba[h]ika ja
 [2] pavajitika Hi[h]aya kumarikaya ja [Se]vaya da[na] deya[dham-
 ma] upaja***).

Uebersetzung. Erfolg! *Urdhwapattas*, verdienstliche Geschenke, die Gabe der in *Kutaparavana* wohnenden Asketin *Sagarakhita*¹⁾ (*Sangharakhita*) und (ihrer) Tochter, der Asketin *Hi[h]*, und von (deren) Tochter [Se]va.

Anmerkung. 1) *Sangharakhita* IV, 88, No. 2, 89, No. 3.

No. 31 (Block No. 210; Am. St. p. 43).

Sidham urasikaya Sivalaya saputikaya saduhutukaya deyadham[ma].

Uebersetzung. Erfolg! Die verdienstliche Gabe der Laiin *Sivala* (*Sivala*) mit ihren Söhnen, mit ihren Töchtern.

No. 32 (Block No. 222; Am. St. p. 54).

- [1] Sidham | Namu Bhagavato Logaticasa Dhammaka[ka]sa upasakasa
 [2] Gompiputasa Budharakhitasa gharaniya ca Padumaya puma†) ca
 Hapghasa Bodhi
 [3] Bodhi Budharakhitasa savaka[sa] . . . [u]dha-
 patā [vassa]

Uebersetzung. Erfolg! Verehrung dem Erhabenen, der Sonne der Welt (*Buddha*)! *Urdhwapattas*, [die Gabe] des Laien *Budharakhita* (*Buddharakhita*) aus *Dhammaka[ka]*, des Sohnes der *Gompi*, und (seiner) Frau *Paduma* (*Padma*) und (ihres) Sohnes *Hapgha* (*Sangha*) des frommen Schülers¹⁾ *Budharakhita*

Anmerkung. 1) S. Childers s. v. *savako*.

No. 33 (Block No. 231; Am. St. p. 55).

- [1] Sidham Samyutakalhatukaua††) Pasa[kavama]sāna maha-
 th[o]ra[na]m Paravumitana] caranagutant[o]vāsikasa

*) Das ist nachträgliche Correctur und steht unter der Linie.

**) Für *Kuto* könnte man auch *Deva* oder *Jeta* lesen.

***) Lies *udhapatā*.

†) Nicht wie *ghama* aus; lies *putasa*.

††) Nicht wie *Sajogutika* aus.

- [2] *peṇḍapātikasa mahayamasalavathavasa Pasumasa Haṅghasa ca*
deyadharmma ima udhapa[to]

Uebersetzung. Erfolg! Dieser *Urdhewapatta* (ist) die verdienstliche Gabe des Bettelmönchs ¹⁾ *Paxama* (*Pracama*)²⁾, welcher in einem Hause im grossen Walde (*mahāvanaḍḍhi*) wohnt, des ergebenen Schülers des grossen *Sthavira* , der in *Paso* (*karama*) (*Pushyakavana*) wohnt, des Bruders des *Samyutaka*, und (die Gabe) des *Haṅgha* (*Saṅgha*).

Anmerkung. 1) *peṇḍapātika* (auch IV, 89, No. 2) — Pali *piṇḍapātika*. — 2) Das Fem. *Pasumā* kommt in No. 41 vor.

No. 34 (Block No. 232; Am. St. p. 46).

- [1] *Sidhapa — Caṇṇakārasa Nāgagha[rutapa]putasa Viddhikasa sa-*
matukasa sabhayakasa sabhatukasa putasa ca Nagasa sama-
[dhu]tukasa) sanātimitalamdhavasa deyadharmma*

- [2] *puṇḍaghaḍakapaṭa*.

Uebersetzung. Erfolg! Eine Tafel mit einem gefüllten Krug (*puṇḍaghaḍaka-paṭa*)¹⁾, die verdienstliche Gabe des Schülers *Viddhika*, des Sohnes des *Nāgagha* (*rutapa*), mit seiner Mutter, mit seiner Frau, mit seinen Brüdern, und (seines) Sohnes *Naga* (*Nāga*) mit seinen Töchtern, mit seinen Blutsverwandten, Freunden und Verwandten.

Anmerkung. 1) Aus dem Suffix *ka* geht hervor, dass *puṇḍaghaḍaka* als Bahuvrīhi zu fassen ist. Ein voller Krug ist nach Childers s. v. *puṇṇa* von guter Vorbedeutung. Mallinatha zu Bhagavapṛa 5, 63 erklärt *puṇḍakumbha* durch *uṇṇagalakalaṇa*, und Shankar P. Papdit bemerkt zu derselben Stelle, dass noch jetzt ein mit Wasser gefüllter Krug für glückbedeutend gilt.

No. 35 (Block No. 249; Am. St. p. 47).

- [1] *Sidhapa — Namo Bhagavato Haṅgha[gapa]tiputasa**)* *Dusaka-*
*[sa]***)*

- [2] *[sa]putakasa saduhutukasa samti[in]itabandhava[sa]*

Uebersetzung. Erfolg! Verehrung dem Erhabenenen (*Buddha*)! [Die Gabe] des *Dusaka* (*Dāshaka*), des Sohnes des Haushalters *Haṅgha* (*Saṅgha*) mit seinen Söhnen, mit seinen Töchtern, mit seinen Blutsverwandten, Freunden und Verwandten . . .

No. 36 (Mr. Sewell's Block No. 17; Am. St. p. 50).

- [1] *Gahapatino Vā[su]mitasa putasa Himmilasa sabhāriya[sa]*

- [2] *saputakasa sabhāgineyyasa saduhutukasa thabha dāna*,

*) Das unter *samatukasa* stehende *tha* bedeutet, dass *ma* zu streichen und *saduhutukasa* zu lesen ist; *th* steht wie *va* aus.

**) *Liā gahapati*.

***) Drei darüber befindliche Klasse lassen das Wort fast wie *Dusak[sa]* erschließen.

Uebersetzung. Pfeiler, die Gabe des *Himāla*, des Sohnes des Haushälters *Vā[au]mā* (*Vasumitra*), mit seiner Frau, mit seinen Söhnen, mit seinen Schwestersöhnen, mit seinen Töchtern.

No. 37 (auf einem Block, der jetzt die Schwelle eines Tempels bildet; Am. St. p. 55)*).

- [1] [A]yase[anivāsino Vasibhūti]a**)
 [2] [ma]hath[erasa avira-Bhūtarakhi]tasa a-]
 [3] [te]v[a]s[i]kasa Cula-ay[i]rasa a[tevasi]-
 [4] [kasa] avira-Budharakhitasa ate[vā]-
 [5] [si]n[i]y[a] bhikkhu[i]ya Na[dāya] [tha]npho da[na].

Uebersetzung. Ein Pfeiler, die Gabe des in [A]yase[anivāsino] wohnenden *Vasibhūti* (*Vasubhūti*?) (und) der Nonne *Na[dā]* (*Nandā*), der Schülerin des ehrwürdigen ¹⁾ *Budharakhitā* (*Buddharakshita*), des Schülers des ehrwürdigen *Cula* (*Kshudra*), des Schülers des ehrwürdigen *Bhūtarakhi[ta]* (*Bhūtarakshita*), des grossen *Sthavira*.

Anmerkung. 1) *ayira* ist durch Metathesis aus *ariga* entstanden, wie Pāli *macchera* (für *macchayira*) aus *macchariya* (Sanskrit *mātsargai*).

No. 38 (Facsimile No. 38).

- [1] - [a]jāna[ca] - c[isa]
 [2] [gi]ri[ka]sa Mahanāga-
 [3] [sa] catāri khadhā saptha-
 [4] [thā] sapatha da[na].

Uebersetzung. Vier benachbarte(?)¹⁾ Pfeiler mit Tafeln (*patthā*), die Gabe des *Mahanāga* (*Mahādāga*)

Anmerkung. 1) *sapatha* steht vielleicht für Pāli *samphattha* (*samapayiktha*).

No. 39 (Facsimile No. 179).

. [sa]pātukasa***) Ajakasa un[i]sa savaniyuta deyadhamman.

Uebersetzung. Ein *Unisa*, die gemeinsam dargebrachte verdienstliche Gabe des *Ajaka* mit seinem Vater

No. 40 (Facsimile S. No. 47)†).

Sidham haya[dāya] kamadāya samghadāya [i]ma unisa††)
 pat[i]thavit[ta] ti. —

Uebersetzung. Erfolg! Dieses *Unisa* wurde errichtet

* Von dieser Inschrift stand mir kein Abklatsch, sondern nur die Photographie im Am. St. zu Gebote.

** Von dem zweiten i ist nur ein kleines Stück sichtbar.

*** Dies *sapātukasa*.

† Wahrscheinlich identisch mit Block No. 26 B; Am. St. p. 21.

†† Sieht fast wie *unisa* aus.

No. 41 (Facsimile S. No. 50).

Bhavata — Dhammasūriyā — Pasanayā — Ha[gi]s[i]rūp — Ca-
pāp — Ravisirivassakap — ima patihavi[ta].

Uebersetzung. Dies wurde errichtet von der ehrwürdigen¹⁾
Dhammasūriā (*Dharmasūrikā*) (und) *Pasanā* (*Prasannā*) (mit 2))
Ha[gi]s[i]rī (*Agnicīri*), *Capā* (*Compai*) (und) dem Laien *Ravisirī*
(*Ravirā*).

Anmerkungen. 1) *bhavata* ist eine Nebenform von *bha-
gavata* = *bhavadanta*; über den Uebergang von *y* in *r* siehe Kohn,
Pāli-Grammatik, S. 42 f. — 2) Die Accusative vermag ich nicht zu
erklären.

No. 42 (Facsimile S. No. 51).

Sūhap — Namo Bhagavato — Vijaya[pu]ravathavasa Chada[sa] bāhi-
kāya — vaṇṇiyiṇi — Sidhiya — [u]ṇṇisa patihavitaṇ.

Uebersetzung. Erfolg! Verehrung dem Erhabenen (*Bud-
dha*)! Ein *Uṇṇisa* wurde errichtet von der Kaufmannsfrau *Sūhi*
(*Siddhi*), [der Tochter] des in Vijaya[pu]ra wohnenden *Chada*
(*Chanda*).

No. 43 (Fragment No. 11).

. [yā] Ānada-mātuya dānap pātaka.

Uebersetzung. Zwei Fussabdrücke (*pātaka*), die Gabe der
Mutter der *Ānadi*¹⁾ (*Ānandā*)

Anmerkung. 1) Das Masc. *Ānada* kommt vor IV, 89, No. 1.
92, No. 2, 94, No. 12.

No. 44 (Fragment No. 20).

[1] [Ga]bhikasa Hupghasa

[2] saputakasa sadulga-

[3] tukasa cetiyakhahho

[4] dānap.

Uebersetzung. Ein *Caitya*-Pfeiler¹⁾, die Gabe des Händlers
mit Wohlgerüchen *Hupgha* (*Sangha*) mit seinen Söhnen, mit seinen
Töchtern.

Anmerkung. 1) Dieser Pfeiler ist abgebildet in Pergusson's
Tree and Serpent Worship, plate LXXXIX.

No. 45 (in Madras).

Vinayadhamasa aya-Punavassusa atevāsiniya uvaṇṇa[la]yiniya*) Samuḍi-
yāya atevāsiniya Malāyā pāduka dāna.

*) Dieses Wort ist auf dem Abklatsch durch Bleistiftstriche zerstört und
daher nicht sicher zu lesen.

Uebersetzung. Ein Fussabdruck, die Gabe der *Mālā*¹⁾ (*Mālā* oder *Māla*), der Schülerin der *Samudrigā* (*Sānudrikā*) der Schülerin des ehrwürdigen *Pinavasi* (*Pinarvasi*), eines Kenners des *Vinaya*.

Anmerkung. 1) *Mala* (*Molla*) kommt als Name eines *Kshatriya* IV, 92, No. 2 vor.

No. 46 (ohne Nummer)*).

Therasa Cetiyavandakasa bhayanta-Budhino bhaginīya bhikkuniya
Budhaya ca donam deyadhammam sīhathānam.

Uebersetzung. Ein Löwen-Piedestal¹⁾ (*siṃhasthāna*), die verdienstliche Gabe der zwei, des *Sthavira*, des *Cetiyavandaka*, des ehrwürdigen *Budhī* (*Buddhī*) und (seiner) Schwester, der Nonne *Budhā* (*Buddhā*).

Anmerkung. 1) D. h. ein Piedestal, auf welchem sich die Figur eines Löwen befindet. Vgl. *sihathabho* = *siṃhastambhah*, Löwen-Pfeiler, IV, 90, No. 2.

*) General Cunningham (Pergussen's Tree and Serpent Worship, p. 240, No. XVIII) liest diese ausnahmsweise gut erhaltene Inschrift wie folgt: Therasa Cetiyavandakasa Bhayanta Budhino, Bhaginīya Bhikkuniya Budhaya-cha dana deya dhama Sīha-thāna.

Ueber den Palmyrenischen νόμος τελωνικός.

Von

Ed. Sachau.

Der hochverdiente Begründer der Palmyrenischen Inschriftenkunde, Graf M. de Vogüé, hat vor kurzem im Journal Asiatique VIII. série, tome I S. 231—243 und t. II S. 159—183 eine von dem Fürsten Abamalek Lazarew entdeckte Griechisch-Palmyrenische Inschrift veröffentlicht, über die im vorigen Jahre das Bulletin de correspondance Hellénique Band 6 S. 439—442 die erste Mittheilung gebracht hatte. Von allen bisher bekannten Semitischen Inschriften ist diese eine der merkwürdigsten und kostbarsten, gleich werthvoll durch ihren Inhalt, der neues Licht über das Römische Staatsrecht der Kaiserzeit verbreitet, wie durch ihre sprachliche Form, die uns ein wichtiges Glied in der grossen Kette der Aramäischen Dialecte genauer kennen lehrt. Zur vollen Würdigung ihrer Bedeutung ist ferner hervorzuheben, dass sie von relativ grossem Umfange ist, und, soweit deutlich erhalten, mit Sicherheit erklärt werden kann. Es ist ein Palmyrenischer Senatsconsult, *δῶγμα τῆς βουλῆς*, ein Gesetz sammt den Motiven, vom 18. Nisan — *Χανδίκος* A. Sel. 448 = 18. April des Jahres 137 nach Chr. Geb., also des Jahres vor dem Tode des Kaisers Hadrian. Die Einleitung lautet:

„Beschluss des Senats vom 18. Nisan des Jahres 448, gefasst

unter der προεδρία des Bónnē des Sohnes des Bónnē des Sohnes des Haurān;

unter der γραμματεία des Alexander des Sohnes des Alexander des Sohnes des Philopator, des Schreibers des Senats und des Volkes;

unter dem Archontat des Málíkhā des Sohnes des 'Olaínēs, des Sohnes des Mekimā und des Zebhādihā des Sohnes des Neshā.

Nachdem der Senat in Gemässheit des Gesetzes sich versammelt, hat er beschlossen, was hierunter geschrieben steht:

Alldieweil man in früheren Zeiten in dem Gesetz über die Steuern und Zölle viele Gegenstände, obwohl sie steuerpflichtig waren, nicht aufgeführt hat, dieselben aber dem Usus gemäss

versteuert wurden, indem jedesmal in dem mit dem Steuerpächter abgeschlossenen Pachtvertrage schriftlich verzeichnet wurde, dass der Steuerpächter sowohl nach dem Gesetz als nach dem Usus die Steuern beheben werde; allhierzu nun deshalb über diese Dinge oftmals Streitigkeiten zwischen den Kaufleuten und den Steuerempfängern entstanden sind; — so hat der Senat der genannten Archonten und die δικάστοι beschlossen zu untersuchen, was in dem Gesetz nicht aufgeführt ist; dass dies in die Urkunde des nächsten zu vereinbarenden Pachtvertrags eingetragen, und dass bei jedem einzelnen Artikel der Steuerbetrag, den er nach dem Usus zu tragen hat, angegeben werden soll; nachdem dann der Steuerpächter den Vertrag genehmigt, soll derselbe sammt dem alten Gesetz in eine Stele aus Stein eingegraben (und aufgestellt) werden vor dem Tempel PABACCIPH, mit die jeweiligen Archonten, δικάστοι und Syndici sollen darüber wachen, dass der Steuerpächter Niemanden überfordert.* 1).

Der ganze Senatsconsult ist in einen Stein von 2 Meter Höhe und 5 Meter Länge, der in 4 Felder getheilt ist, eingegraben. Die hier nach dem Palmyrenischen Text übersetzte Einleitung füllt das erste Feld. Daran schliesst sich der eigentliche Tarif, der eine grosse Anzahl einzelner Artikel anführt und bei jedem den ihn belastenden Import- und Export-Zoll angiebt, ausserdem Bestimmungen über Gewerbesteuer, Accise und über die Benutzung der beiden in Palmyra vorhandenen Quellen enthält. Das zweite Feld, in 3 Columnen getheilt, giebt den Tarif in Palmyrenischer, Feld 3 und 4 denselben in Griechischer Sprache. Während das erste Feld vollkommen erhalten ist, sind die Felder 2, 3 und 4 sehr beschädigt, sodass von dem Tarif nur Bruchstücke übrig sind.

Die von Graf de Vogüé gemachte Edition und Uebersetzung der Inschrift ist als eine durchaus gelungene zu bezeichnen; sie bekundet denselben epigraphischen Tact und dasselbe sinnige Verständniss für alle Gebiete der orientalischen Archäologie, welche seinen sämtlichen Arbeiten ein so bedeutsames Gepräge verliehen. Eine nähere Beschäftigung mit der Inschrift und verwandten Materialien wird vielleicht noch diese und jene glückliche Ergänzung ergeben, aber die Lesung der auf dem Stein sichtbaren Zeichen wird keine wesentliche Veränderung mehr erfahren. Die Materialien, aus denen Graf de Vogüé den Text hergestellt hat, sind ein Papierabdruck des Fürsten Abamelek und eine Photographie, welche unser

1) Ich nehme an, dass 1. 5 מדין für מדין geschrieben ist, 6 ידעו für ידעו und 7 ידעו für ידעו, und beziehe 5 auf das Feminin ידעו in Z. 4. Ich vermuthete ידעו = ידעו wie II. 3, 24 ידעו statt ידעו.

Syrien-kundiger, stets hilfsbereiter Viceconsul in Damascus, Ernst Lüttcke, bei seiner letzten Anwesenheit in Palmyra hat anfertigen lassen.

Wenn in sprachlicher Hinsicht die Mescha-Inschrift und die Siloah-Inschrift die nächsten Verwandten des Biblischen Hebräisch sind, so steht andererseits dem Biblischen Aramäisch kein inschriftliches Denkmal so nahe wie diese Palmyrenische Steuerinschrift. Sie liest sich wie eine Seite der Aramäischen Theile der Bibel, repräsentiert also die älteste Stufe des Aramäischen, die wir kennen. Es ist die Sprache, die man in Palästina zur Zeit der Abfassung der Bücher der Chronik (um 200 vor Chr.) und des Daniel (167. 166 vor Chr.), dieselbe, die man zur Zeit Hadrians in Palmyra sprach. Ihre Entwicklung während eines Zeitraums von 300 Jahren zeigt sich nur erst in sehr wenigen Formen, die mit den Bildungen des jüngeren Mesopotamischen oder Edessanischen Dialects identisch sind. Es ist die Sprache Christi und seiner Zeitgenossen.

Was wir bisher von dem Dialect Palmyra's wussten, war, wie bei dem Charakter der vorhandenen Inschriften nicht zu verwundern, nur sehr fragmentarischer Art; durch den *vōmōs teiwanizōs* bekommen wir eine grössere Uebersicht über die meisten Gebiete der Formenbildung. Die folgenden Bemerkungen sollen an charakteristischen Formen die Identität des Dialectes der Inschrift mit dem Biblischen, ferner seine spärlichen Beziehungen zum Syrischen und seine anderweitigen Eigenthümlichkeiten nachweisen.

Das Biblisch-Aramäische zeichnen sich dadurch vor allen jüngeren Aramäischen Mundarten aus, dass es eine Reihe alter Passiv-Formen bewahrt hat¹⁾, während in der grossen Mehrzahl der Fälle bereits das Reflexiv als Passiv-Ausdruck gebraucht wird. Das Syrische hat die alte Passiv-Form gänzlich verloren. Dagegen finden sich in unserer Inschrift ursprüngliche Passiva neben Reflexiv-Passiven, und zwar folgende:

פסב 1, 8: אספא בנפא לא אפא = τὰ μὴ ἀνυλημμένα τῷ νόμῳ. Dasselbe Passiv findet sich im Dan. 6, 24 (פפפ). 8, das Activ אפא אפא hier in der Inschrift 1, 5 (ἀνυλημμένα).

אפא 1, 9: אפא אפא = καὶ ἐπιδὲν κυρωθῆ τῷ μισθονμένῳ. Das Wort ist als ein Passiv (Hofal) von אפא (W. אפא) zu erklären, gleichbedeutend mit einem אפא. Andre Formen von derselben Wurzel und demselben Stamm: אפא sic hat bestimmt 1, 3; אפא ex hat bestimmt II, 3, 21 (אפא אפא אפא) und wie Carbola bestimmt hat).

אפא 1, 10: אפא אפא אפא =

¹⁾ Nach Luzzatto cH.

šūmatos āsšāria šōn). Wenn auch der Anfang der Zeile fehlt, so scheint mir doch die Passivaussprache in *šāpōr* durch die Gegenüberstellung von *šāpōr* vollkommen gesichert zu sein. In der Stelle II, 3, 37 halte ich wegen³ des vorhergehenden *šāpōr*(*š*) die Aussprache *šāpōr* für angezeigt.

Diese Ausführungen beweisen, dass die Passiv-Formen zur Zeit Hadrian's in Palmyra, wo von Einflüssen des Hebräischen nicht die Rede sein kann, noch allgemein gebräuchliches Sprachgut waren, dass man daher keinen Grund hat, dieselben Formen im Biblisch-Aramäischen für Hebraismen zu erklären (Luzzatto, Elementi § 43)⁴. Es ist eine beachtenswerthe Thatsache, dass diese Bildungen 50 Jahre später (Bardesanes der erste Liederdichter der Syrer lebte um 180) im Syrisch-Edessenischen spurlos verschollen sind.

Weitere Bildungen, die genau mit dem Biblisch-Aramäischen übereinstimmen, sind folgende:

1) *šāpōr* II, 3, 16: *šāpōr šāpōr šāpōr* = *ā eis lupanulion gēretai*. Ich übersetze: *für alle, was für kaufmännische Rechnung hereinkommt d. i. importirt wird*. Hiernüt ist zu vergleichen die Form *šāpōr* Daniel 4, 4, welche die Masorethen nach den Sprachformen einer späteren Zeit (*šāpōr*) ändern wollten.

2) Die Bildung des masculinen Plurals auf *šāpōr*, der im Syrischen zwar in gewissen Fällen noch vorkommt, aber im Allgemeinen zu *šāpōr* geworden ist⁵. Beispiele: *šāpōr šāpōr*, *šāpōr šāpōr*, *šāpōr šāpōr* (*šāpōr* = *Zeit* gen. masc. I, 4, dagegen = *Mal* gen. fem. I, 6), *šāpōr šāpōr* (*šāpōr*), *šāpōr šāpōr*, *šāpōr šāpōr* (*šāpōr*), *šāpōr šāpōr* (*šāpōr*), *šāpōr šāpōr* (*šāpōr*). Dem Biblisch-Aramäischen entspricht auch die Form *šāpōr* I, 4, dagegen repräsentirt *šāpōr* I, 7 den Uebergang zum Syrischen (*šāpōr*). Die Formen des weiblichen Plurals sind dieselben wie im Biblischen

1) „Questa forma (das Passiv) essendo ignota agli altri dialetti aramaici, è da riguardarsi pretto ebraismo.“

2) Für einen ganz vereinsamen Rest der alten Bildung, der aus der Aramäischen Volkssprache in die jetzige Arabische Volkssprache übergegangen und sich als Petrefact in einer einzigen Redemart erhalten hat, sehe ich das Wort *dejjel* = *šāpōr* an. Vor Suffixen nimmt es nach der Regel des Neo-arabischen ein *l* an. 8. die Redemart: *sellān dejjel*.

3) Vgl. *šāpōr* auf einer Edessenischen Inschrift, *Mon. Zehnchrift* 26, 154. 156.

Die Bedeutungen der Wörter sind, obwohl ihrem Ursprunge nach vollkommen durchsichtig, zum Theil durch den technischen Gebrauch, in dem sie uns hier zum ersten Mal begegnen, modificirt. So ist *מכיל* der *Importer*, *מפיק* der *Exporter*¹⁾. Das Wort *כנל* scheint bei der Aufzählung von Sklaven soviel wie *Stück* zu bedeuten (z. B. 100 *Stück* Sklaven) II, 1, 2, 5; II, 2, 30, 31. Die Ausdrücke *אסי דנר* II, 3, 3 und *אסי אסי* II, 3, 6, 36 bedeuten: *nach dem Localwerth des Denar, des As*. — Das Wort *חב* wird mit dem Accusativ verbunden: *חב לא חב* II, 3, 9 = *haben keine Steuer zu zahlen* (s. auch II, 3, 14); II, 3, 21 *חב כל נמל* = *ist für jedes Kameel 1 Denar zu zahlen*; ferner I, 4, 5 *חבין סין חבין* = *viele steuerpflichtige Producte*. — Ferner heisst *חב* *etwas besteuern, mit einem Zoll belegen, eine Steuer oder einen Zoll davon heben*, *אחב* *versteuert, verzollt werden*. Der *Steuerpächter* heisst *אחב*, dem der Staat einen Theil seiner *verpflichteten* verpachtet, *אחב* der *Pachtvertrag*, *מפיק*²⁾ der die *Steuer erhebende Beamte* und *מכיל* die *Steuer oder der Zoll*, im Allgemeinen *Abgabe*. *אסי* = *aufführen, aufzählen*.

Fremdwörter sind reichlich vertreten. Alle Würdenamen sind griechisch (ausgenommen *כנרת*). Beachtenswerth ist *אפודי* = *apodita* I, 1, sehr sonderbar, ja räthselhaft der Ausdruck *סין* als Uebersetzung von *συμφωνία αὐτοῖς* II, 3, 14; II, 2, 46. Das Wort *συμφωνία* ist bekanntlich schon bei Daniel entlehnt *סומפוני*; vgl. auch *סומפון* bei Levy, (Chald. Wörterbuch).

Die vorstehenden Bemerkungen werden genügen, auf den hohen sprachlichen Werth dieser Inschrift aufmerksam zu machen; einen vollständigen Commentar derselben zu geben lag nicht in meiner Absicht. Hoffen wir, dass die Mittel zur Herstellung und weiteren Ergänzung des Textes sich bald mehrern werden. Es wäre wohl das Beste, wenn ein gut unterrichteter Fachmann den Stein an Ort und Stelle untersuchte; vielleicht könnte dann noch manche Zeile aus verwischten Linien reconstruirt werden.

Zum Schluss gebe ich als Probe der Sprache der Inschrift die Einleitung.

1) Es ist beachtenswerth, dass II, 2, 16, 17 der *status euphaticus* und *status absolutus* vollkommen gleichwerthig neben einander gebraucht zu sein scheinen (*מפיק מלכא* neben *מכיל מלכא*).

2) *مكسين*, Ortschaft am unteren Khābār (bei den Arabischen Geographen), *Zöllner*.

3) *مركب*, *مركب* II, 1, 10 = *مرط*.

- 1 Ἐτους ημιν μεγάλῳ Σανδικῷ ἐν δόγμα βουλῆς
 2 Ἐπὶ Βεννέως Βεννέως τοῦ Αἰρικοῦ προέδρου, Αλεξάνδρου τοῦ Ἀλεξάνδρου τοῦ
 3 Φιλοπύτου γραμματικῶς βουλῆς καὶ δῆμου, Μαλίζου Ὀλαιοῦ καὶ Ζεφείδου Νισῶ ἀρχόντων
 4 βουλῆς νομίμου ἀγομένης ἐψηφίσθη τὰ ἱποτεταγμένα ἐπειδὴ ἐν τοῖς πάλαι χρόνοις
 5 ἐν τῷ τελωνιῷ νόμῳ πλεῖστα τῶν ἱποτελῶν οὐκ ἀνέλημθη, ἐπράξατο δὲ ἐκ συνηθείας ἐν-
 6 γραφέντων τῇ μισθώσει τὸν τελωνεῦντα τὴν πρᾶξιν ποιῆσθαι ἐκολούθως τῷ νόμῳ καὶ τῇ
 7 συνηθείᾳ, συνέβαιεν δὲ πλειστάκις κατὰ τοῦτον ἑτήσιον γίνεσθαι μεταξὺ τῶν ἐντόρων
 8 πρὸς τοὺς τελώνας, δεδοῦναι τοὺς ἐκστῶτας ἀρχοντας καὶ δεκαπρώτους διακαρμένοντας
 9 τὰ μὴ ἀνελημμένα τῷ νόμῳ ἐγγραμμαι τῇ ἔνιστα μισθώσει καὶ ἱποτάξαι ἐκαστῷ εἶδαι τὸ ἐκ
 10 συνηθείας τέλος καὶ ἐπειδὴν κερσὶ τῷ μισθομένῳ ἐγγραφῆναι μετὰ τοῦ πρώτου νό-
 11 μου ἐν στήλῃ λιθίνῃ τῇ οὐσῇ ἀντικεῖς ἱεροῦ ἰσχυρίνου Παρσασίου, ἐπιμελέσθαι δὲ τοὺς ἐγγά-
 12 νοντας κατὰ καιρὸν ἀρχοντας καὶ δεκαπρώτους καὶ συνδίκους [τοῦ] μὴδὲν παραπράσσειν
 13 τὸν μισθοῦμενον

Die Feststellung des Griechischen Textes nach der Photographie ist in der Hauptsache das Werk eines jüngeren Philologen, des Herrn Dr. Dessau, von dessen ausgezeichnetem Sachkenntniss wir eine eingehende Behandlung des Inhalts der Inschrift erwarten dürfen.

12. Dec. 1883.

Beiträge zur Erklärung der Asoka-Inschriften.

Von

G. Bahler.

10. Zehntes Edict.

A. Girnār Version.

Z. 1. Statt *kīṭi* wird *kīṭi* zu lesen sein. Der Vocal am *ko* sieht beinahe wie ein langes *ō* aus. Die zwei Verticalstriche des *i* vermag ich nicht zu finden. In Z. 2 ist *kīṭi*, wie Semart in den Nachträgen bemerkt hat, ganz deutlich.

Z. 2. Statt *dharmasussuṣṣā* ist **sussuṣṣā* zu lesen. Der Punct hinter der zweiten Silbe, die ich nur *su* lesen kann, steht viel zu tief als dass er ein *Anusvāra* sein könnte. Statt *anuviddhigatām* kann ich nur *anuviddhigatām* sehen.

Z. 3. Das Collootyp hat deutlich *pācātrikāya* und *apamāṇam*, wie auch Pischel richtig erkannt hat.

Z. 4. Am Anfange der Zeile lese ich *dukarām*, obgleich ich zugebe, dass der Vocal des *da* nicht ganz deutlich ist und man an *dākarām* denken könnte, wenn nicht die zweite Stelle am Ende der Zeile deutlich *dukarām* zeigte. Ich lese *anyatā* und *paricijitpā* für *paricajitpā*. Der Vocal *i* in der dritten Silbe erscheint auch in den Parallelstellen der Khalsi, Dhauri und Jangada Versionen: *palitālitu* (Kh.) und *palitijitā* (Dh. J.).

B. Jangada Version.

21. [ya]so vā kiṭṭi vā icchati tadatvaye āyatiye ca jame dharmasussuṣṣāni susuṣṣāni m
22. [ti] devānam piye pāṭṭi(kā)ye vā (kū)ṇṇi (s)akale apamāṇam save (h)uvīyā ti
23. [ti](ṇṇi)tu khudake(na) vā nīsaṇṇa v(a)ṇṇi usatena cu doka-latale[.]

21. यसो वा किटी वा इहति तदत्वाये आयतिये च अने धम्ममु-
सुसं मुसुसतु मे
22. ति देवानं पिये पालत्तिकाये वा किति सकले अपपलिसवे इ-
वेया ति
23. लितिवितु सुदकेन वा उमटेन वा [i] उमटेन वु दुक्कलतने [a]

Anmerkung.

Der erste Buchstabe von Z. 21 [*ya*]so und von Z. 23 [*li*]-
jita ist nur halb erhalten. Hinter *litijita* findet sich die von
Senart angezeigte Lücke nicht. Der einzige Punkt, welcher trotz
der Photographie und des Abklatsches zweifelhaft bleibt, ist die
Frage, ob Z. 22 *kiti* oder *kiti* zu lesen ist. Es ist nämlich
immerhin möglich, dass die erstere Form die Lesart des Steines war.

C. Die Khälst Version.

27. De(vānaṃ) (piḷ)ḷe piyadaṣi lajā yaso vā kiti vā (a)ṇo (maha-
thava (m)anati a(na)tā yaṃ p(i) ya(so) vā (k(i)ti) vā ichati)
(t)adavāy(e) ayati(y)e cā jane dhammasususa shushn(sa)tu me
ti dhammavataṃ vā (aṇu)vidhiyatu ti[.] Etakāye (devānaṃ)
piye (piyadaṣi)
28. lajā yaso vā kiti vā icha[.] Aṇ cā kichi lakānati dev(ānaṃ)
piḷ(e) pi(ya)daṣi (lajā ta shava(n) palati(ky)āyavā[?] kiti[?]
Sakale apapalāshave siya ti ti[.] (E)ṇe cā palisave e a(puṇ)-
ne[.] Dukale cā kho eṣe khūla(ka)na vā varena u(sha)ṭṭena
vā ana(tā) aṇ(nā) palakameṇa shavaṃ palitidi(t)u[.] (heta)
cā kho
29. ushaṭṭena vā dukāle.
27. देवानं पिये पियदसि लाजा यसो वा किति वा नो महथावा
मनति अनता यं पि यसो वा किति वा इहति तदत्वाये
अयतिये चा अने धम्ममुसुसा सुसुसतु मे ति धम्मवतं वा अनु-
विधियतु ति [i] एतकाये देवानं पिये पियदसि
28. लाजा यसो वा किति वा इह [i] च चा किञ्चि लकमति दे-
वानं पिये पियदसि लाजा त एवं पालत्तिकायेवा [i] किति [i]

सकले अपपन्नायवे सिधा ति ति[1] एमे च पलिसवे ए अपुने[1]
 दुकले च खो एमे खुदकेन वा वगेन उपटेन वा अनता अमेना
 पलकमेना यवे पलितिदितु[1] हेत च खो

29. उपटेन वा दुकले ।

Anmerkungen.

Mit diesem Edict beginnt die grössere Schrift, welche augenscheinlich von anderer Hand herrührt als die ersten neun Edicte. Zugleich beginnt der häufigere Gebrauch des Buchstabens *ḥ*, in dem Senart richtig die älteste Form des *sha* *ḥ* *ṣ* erkannt hat. Zugleich werden die Auslassungen von Vocalzeichen, Anusvāras und ganzen Aksharas, sowie die Correcturen sehr häufig.

Z. 27. *Pi yaso* ist deutlich erkennbar; **teḍḍe* ganz deutlich. Lies *āyatiye*. *Shushuratu*, die Spitze von *su* ist zerstört, aber kein *ā* vorhanden. *Me* vollkommen deutlich. *Dhamma*², der Anusvāra ist sehr deutlich. *Anuciddhiyatu*, die Vocale der letzten beiden Aksharas sind ganz deutlich.

Z. 28. Lies *ichati*, *palakamati*. Lies *lājā*, statt *lajā*. *Kiti*, es giebt kleine Punkte genug hinter jedem Akshara, aber keinen der ein Anusvāra sein könnte. Lies *apapalishave*, das *ā* ist so deutlich, dass wahrscheinlich ein Schreibfehler vorliegt. *Palissare* ist erkennbar. *Ushufena*, *sha* ist sicher. *Politidita*, hier und in der Folge ist der *u*-Strich des *tu* ein wenig nach oben gedreht, wodurch eine entfernte Aehnlichkeit mit *su* und Cunningham's Irrthum entstanden ist. *Heta* ist sehr geschädigt, aber das *e* ganz deutlich.

Uebersetzung der Khālsi Version.

Der güttergeliebte König *Priyadarśin* hält Ehre und Ruhm¹⁾ nicht für (Dinge) die grossen Nutzen²⁾ bringen, ausser dass er sich Ehre und Ruhm wünscht, damit sein Volk³⁾ in der Gegenwart und in der Zukunft seinem Gesetze⁴⁾ Gehorsam leiste und seinem Gesetze⁵⁾ nachlebe. In dieser Hinsicht wünscht sich der güttergeliebte König *Priyadarśin* Ehre und Ruhm.

Alles wonit sich der güttergeliebte König *Priyadarśin* abmüht, bezieht sich nur auf das Jenseits, nämlich darauf, dass jedermann frei von Gefährde sei. Die Gefährde aber ist die Sünde. Schwer, fürwahr, ist das zu vollbringen sowohl für Leute von niedrigen als auch für die von hohem Range⁶⁾ ausser⁷⁾ durch die äusserste Anstrengung und durch das Aufgeben⁸⁾ von Allem. Aber unter diesen beiden⁹⁾ fällt es, gerade den Hohen am schwersten.

Anmerkungen.

Senart's Uebersetzung dieses Edictes ist so vortrefflich, dass ich ihm überall ausser in einigen Kleinigkeiten habe folgen können. Dagegen bedürfen eine Anzahl Wörter und Wendungen eingehenderer Erklärungen.

1) Wegen der Gegenüberstellung von *yaso* und *kirti* vergleiche Mann IV, 94. XI, 40 und ähnliche Stellen, wo *yaśah* und *kīrtiḥ* in ganz gleicher Weise neben einander stehen. Wie der Gegensatz zwischen *tadāta* und *ayati*, *tadāta* und *āyati*, im Folgendem andeutet, so drücken *yaso* und *kirti* in unserm Edicte dieselben Bedeutungsnuancen aus, wie ihre Sanskrit Originale bei Mann. An beiden Stellen Mann's wird *yaśah* von den Commentatoren als „Ehre bei Lebzeiten“ und *kīrtiḥ* als „Ruhm nach dem Tode“ erklärt.

2) *Mahathāva* „(Dinge) die grossen Nutzen bringen“ kann man auch mit Kern und Senart durch „wichtig“ oder „ersprieslich“ wiedergeben. Was die Khāṣṭi Form *mahathāvā* betrifft, so kann ein Schreibfehler für *mahathāvahā* vorliegen, da die Ausführung der letzten vier Edicte recht nachlässig ist. Es ist jedoch auch möglich, dass *vā* eine Zusammenziehung von *vahā* ist, welche durch den Ausfall des *h* zwischen zwei Vocalen veranlasst wurde. Dieser Ausfall ist in den ältern Prakrits seltener (vergleiche aber *iloka-casa* (Girnār. XI, 4), kommt aber in mehreren modernen Dialecten häufig vor. So hat das Gujarāṭi neben *nāṇo* „klein“ gewöhnlich *nāno*, gegenüber *Murāṭhi laṇā*, aus Sanskrit *laghu*. Eine ähnliche Zusammenziehung der Endung des Instr. Dat. der Fern. auf *ā*, *āya* zu *ā*, habe ich in Burgess, Arch. Reports West. Ind. V, p. 86, Postscript, nachgewiesen.

3) Ich verbinde nach Senart's Vorgange *mē* mit *dharmma*⁹ und verstehe unter „meinem“ oder in der oratio obliqua „seinem Gesetze“ die von *Asoka-Prigardarsin* fort und fort gepredigten Sätze der Moral.

4) Mit Bezug auf *palissava* (Kh., Dh., J.), *parisava* (G.) oder *parissava* (Sh.) kann man Senart nur beistimmen, wenn er das Wort mit Pali *parissaya* identificirt. Es wird aberersprieslich sein *Buddhaghosha*'s Erklärung des letzteren (Fausböll, Dhammapada p. 406) *sihagaggghādayo pākataparissaye rūpabhaṭṭasābhayaḍḍayo pāpichannaparissaye cā ti sabbe va parissaye* herbeizuziehen. *Asoka* meint natürlich „die verborgenen Gefahren“. Eigentlich ist es, dass *parissava* bei den Jāinas (Ācārāṅga I, 4, 2; ed. Jacobi) vorkommt, aber die ganz verschiedene Bedeutung *nirjarāsthānāny arhatsādhitupaisāraṇadāśavādhucakravālasāmīcāryamushthānādi* besitzt. Senart bemerkt ganz richtig, dass *apapalisave* im Sinne von *aparissave* gebraucht sein muss. Man erhält diese Bedeutung, wenn man den ersten Theil des Compositums nicht durch *apa*, sondern durch *apa* erklärt und das Wort, wie *apagṇa*,

apajya, *apajvara* u. s. w. als ein *Bahuvrīhi* mit der Auflösung *apajatah parivraṇo yasmit* fasst.

5) Senart's Schwierigkeit mit *varena* ist mir nicht recht verständlich. Es scheint mir unzweifelhaft, dass *varena* dem Sanskrit *vargena* entspricht. Die Eintheilung der Menschen in zwei oder drei *vargas* oder Classen, *apakṛiṣṭotkṛiṣṭāh* oder *adhamama-dhyamottamāh* ist bei den Indern ganz gewöhnlich. Wenn man *varena* sowohl mit *khulakena* als auch mit *usbatena* construirt, so ergibt sich der einfache Sinn „die niedrige und die hohe Classe“ oder in freierer Uebersetzung „Leute von niedrigem und von hohem Range“.

6) Wegen der Construction von *anyata* oder *anyatra* (G.), welches im ersten Satze unseres Edictes mit dem Accusativ, *yam pi*, und hier mit dem Instrumental gebraucht ist, ist die von *vinā* c. acc. et instr. zu vergleichen. An dieser Stelle wird nicht bloß *agenā palakumenā*, sondern auch das Absolutiv *palitiditu*, *paricijitpā* (G.), *palitijita* (Dh., J.) von *anyata-anyatra* regiert. Das Absolutiv ist bekanntlich seinem Ursprunge nach der Instrumental eines nomen actionis auf *tu*. Dieser Ursprung zeigt sich auch noch im Sanskrit, indem das Absolutiv in einigen Verbindungen den Sinn eines Instrumental des Nomen actionis hat. So ist die von Pāṇini III, 4, 18 als classisch anerkannte Wendung *alam ruditeā* durchaus gleichbedeutend mit *alam rodanena* oder *ruditena*. Ebenso findet sich die seltenere Construction mit *kim*, z. B. *Daśakumāracharita* p. 157 (ed. Jibānand). Dort heisst *kim tva gopyitā* „Warum es dir verbergen?“, wofür auch *kim tva gopanena* stehen könnte. Ganz ähnlich steht hier *anyata palitiditu* für *anyata palitidimenā*. Die von meinen Vorgängern beliebte Erklärung dieses Absolutivs ist zwar möglich, scheint mir aber, wie der Inder sagt, *klišhta*.

7) Es ist durchaus unnöthig die Khāsi Lesart *palitiditu*, wie Senart will, zu *palitijita* zu ändern, da die Vertretung eines ältern *ja* durch *da* in den alten wie in den modernen Prakrits ganz gewöhnlich ist. Kuhn, Beiträge zur Paligr. p. 36 führt sogar ein Beispiel der Verwandlung von *cetj* „verlassen“ zu *etud* an. Der phonetische Grund für diesen Uebergang liegt darin, dass die Aussprache der Indischen Palatalen keineswegs der der Europäischen gleicht, dass man vielmehr z. B. *ca* eher wie *tyu* als wie *tscha* ausspricht.

8) *Heta*, *atra*, ist hier wie oft im Sanskrit (Petersburger Wörterbuch, *atra* 1. a.) im Sinne von *anagoh* „unter diesen beiden“, nämlich *khuldrocchitayoh* „den Niederen und den Höheren“ zu fassen. Der Positiv *dukale* steht wie die *Janyoda* Version zeigt für den Comparativ. Auch das Sanskrit erlaubt diese Substitution, sobald die Bedeutung aus der Construction gefolgert werden kann. Der Gebrauch des Comparativs für einen verstärkten Superlativ ist bekannt.

11. Fünftes Edict.

A. Girnār Version.

Z. 1. Lies *devanam piyo*.Z. 2. *Susrusā* ist sehr wahrscheinlich, wenn auch nicht ganz deutlich.

Z. 3. Lies *bhrātā*. Der obere Theil des *bha* ist so eigenthümlich geschweift, dass sicher in dem Zeichen die Ligatur *bhra* zu erkennen ist. Man darf *samstuta* schreiben, da noch eine schwache Spur des *Anusvara* zu sehen ist. Ich lese mit Senart *pativesiyehi*. Gegen Pischel's Lesung *pativesiyehi* spricht der Umstand, dass der Strich, welchen er für *ā* ansieht, nicht an der Spitze des *pa* angehängt ist und sich auch nach links hin fortsetzt. Stünde aber wirklich ein Häkchen an der Spitze des *pa*, so wäre die Silbe *pra* zu lesen. Dagegen wird mit Pischel *ūdam sādhu* zu lesen sein. Dann folgt aber *ida kutayam*.

Z. 4. Lies *kuru* und *amantam*. Der Punct hinter *a* ist nur zufällig ebenso wie der Strich links vom *na*.

B. Die Khālsi Version.

29. (D)evānam (pi)yo pi(yada)shi (ā)jā (he)vaṃ hā(ḥ) Nāhi (he)ḍi)sho dāno (ā)dis(haṃ) dhaṃmadāno | dhaṃmashamvibh(ā)ge | dhaṃm-samvāp(ā)de [ḥ] Ta(ta) | ese | dāshabhāpakāshi | shamyāpaṭi-pati mātāpitiḥṇ | shushushā | mitasapittanatikyānam samana(b)amphhanānaṃ dāno

30. pānānam a(n)ālambbhe[ḥ] Esho vatav(i)yo (pit)ina pi pūte pi bh(ā)tinā pi (sho)vām(i)kyena pi misanthutānā pi eva pativesiyam[ḥ] I(yaṃ sādhu iyaṃ ka(ta)vīro[ḥ] (So) tatha ka(lanta) hidalokikyē ekaṃ āladhe h(ō)tti palata ca (ama)ntam puruṣ(a) paśavyatī tenā dhaṃmadānena.

29. देवानं पिथे पियदधि नावा हेव हा[ḥ] नाधि हेडिषे दाने आदिथ धमदाने । धमधविभाने । धमसंबंधे । तत । एसे । दाषभटकधि । पन्थापटिपति मातापितिषु । पुषुषा । मित-संयुतनातिक्थानं समनवभनानं दाने

30. पानानं चानात्मने[ḥ] एषे वतविथे पितिना पि पुते पि भातिना पि पुवामिक्थेन पि मिशुषुताना पि अथा पटिविसियेना[ḥ] इयं साधु इयं कटविथे[ḥ] शे तथा कलंत हिदलोकिक्थे एकं आलधे होति पलत च चनंत पुना पशवति तेना धमदानेना ॥

Anmerkungen.

Z. 29. Lies *dhā*. *Nathī* ist ganz sicher. *Hofische dāne* ist nicht zu verkennen, obgleich Punkte genug heruntermehen. *Adisham*, die Länge des *ā* ist nicht sicher. Cunningham's *gā* muss ein Schreibfehler sein. *Dhamamashavribhāp*, das *ā* ist nicht sicher. *Samabayalhe*, das *e* ist ganz deutlich. Zwischen der ersten und zweiten Silbe von *ādīkyānam* ist ein Zeichen, wie es scheint, ausgekratzt, wahrscheinlich ein miserrathenes *ti*. *banbhavānam*, die letzte Silbe sieht wie *nā* aus, weil der *Anuvāra* durch das Ausrathen des Mittelstücks mit der Spitze des *na* zusammengeflossen ist.

Z. 30. *Anālabhe*, das *e* ist ganz deutlich. *Pitind*, der Punkt hinter *nā* ist kein *Anuvāra*, da er viel zu tief steht. Lies *ntend*. *Shuvānikyena*, das *u* unter dem sehr verunstalteten *sha* ist durch einen grossen Riss beinahe ganz verschlungen. Lies *mitasanthutend*, auf dem Steine steht das erste *ta* nicht. Lies *āca*. *Se*, das *e* ist deutlich, aber das Innere des Winkels von *Ja* ausgebrochen. *Ekam*, das erste Zeichen kann kein *ca* sein, da es genau wie ein *dhā* mit der runden Seite nach links gekehrt, aussieht. *Anantam*, aus dem rechten Vertikalstrich des *a* kommt ein halbkreisförmiger Strich hervor, der aber nur zufällig sein kann; die beiden *Anuvāras* sind schwach. Lies *pamnam*, das *d* kann möglicher Weise auch durch Verschmelzung des *Anuvāra*-Zeichens mit *na* entstanden sein. Hinter *paśavati* ist nichts verloren, es folgt nur eine schlechte Stelle im Felsen, die unbeschrieben ist. Der Steinmetz hat den Halbkreis, der das Ende der Inschrift bezeichnet, nachträglich gemacht und damit den ersten Buchstaben des folgenden Edictes und in der vorbergehenden Zeile das halbe *ba* von *banbhavānam* zerstört.

Übersetzung der Khazir Version.

Der göttergeliebte König *Prigadarsin* redet also: „Es giebt keine solche Gabe wie die Gabe des Gesetzes, (keine Freigebigkeit wie) die Freigebigkeit (in der Mittheilung) des Gesetzes, (keine Verwandtschaft wie) die Verwandtschaft durch das Gesetz. In dem (Gesetze ist) folgendes eingeschlossen): gebührendes Benehmen gegen Sklaven und Diener, Gehorsam gegen die Eltern, Freigebigkeit gegen Freunde, Bekannte und Verwandte, gegen Aseten und Brahmanen, die Schonung der lebenden Wesen. Sei es ein Vater, oder ein Sohn, oder ein Bruder, oder ein Herr, oder ein Freund und Bekannter oder selbst ein Nachbar, der soll also reden: „Dies ist verdienstlich, dies muss man thun“. Wenn man also thut, so ist ein Resultat das Heil in dieser Welt und im andern Leben entspringt Verdienst ohne Ende aus dieser Schenkung des Gesetzes.“

Anmerkungen.

Ich habe an der Uebersetzung dieses einfachen Edictes, welche Senart gegeben hat, nichts wesentliches zu ändern. Was die Erklärung betrifft, so mag zunächst erwähnt werden, dass die Brahmanen z. B. *Manu* IV, 233 das *brahmadānam* „das Geschenk (der Wissenschaft) des Brahman“, d. h. des Veda oder der Lehre von der Erlösung, oder das *vidyādānam* (*Vāsisṭha Dharmasūtra* XXIX, 19) in ganz gleicher Weise preisen. Die beiden Ausdrücke sind ohne Zweifel die Vorbilder, nach denen die Wörter *dharmadānam* und *dharmasambandha* gemacht sind, und Verse oder Aussprüche, wie die im *Manu* und *Vāsisṭha* erhaltenen, haben sicher den Anstoss zu dem Lobe des *dharmadānam* gegeben. Ich möchte hiernüt nicht behaupten, dass *Aśoka* selbst die Nachbildung vornahm. Es scheint mir vielmehr, dass sowohl die Ausdrücke *dharmadānam* etc. als die Idee von der Vortrefflichkeit der Mittheilung des *Dharma* der Sprache der ascetischen Sectirer entlehnt ist. Die letzteren aber haben aus brahmanischer Quelle geschöpft. Während ich also bezüglich dieser beiden Wörter mit Senart übereinstimme, weiche ich in der Erklärung des Ausdrucks *dharmasambandha* und des synonymen *dharmasamstava* von ihm ab. Ich glaube, dass die Auflösung dieser Composita durch *parenté de religion* und *amiti de religion* nicht annehmbar ist, sondern dass dieselben durch *dharmena hetunā sambandha*, und *dharmena hetunā samstava* zu erklären sind. Zu vergleichen ist der brahmanische Ausdruck *Manu* II, 40 *brāhma sambandha* „eine durch den Veda geschaffene Verwandtschaft“, unter der die geistige Verwandtschaft verstanden wird, welche durch das Lehren des Veda zwischen Lehrern und Schülern und durch die Recitation der Mantras beim Opfer zwischen Opferpriestern und Opfernenden entsteht.

Bezüglich der Construction des letzten Satzes *so tathā karu ilokacasa āradho hoti parata ca anantam punyam bhavati tena dharmadānenā* (Girnār), *śe tathā kalanta hidolokikyē ekam āladhe hoti palata ca anantam punyā paśavati tenā dharmadānenā* (Khalsi), stimme ich Senart bei, wenn er die ersten Worte als Nominativus absolutus und *āradho-āladhe* als Substantivum fasst. Ein Nominativus absolutus kommt noch weiterhin XIII, 36 (Khalsi), *avijte hi vijnamane* (siehe Note 6 zur Uebersetzung) vor. Es kann ferner als Beweis, dass *āladhe* Substantivum ist, die neue Lesart *ekam* angeführt werden. Man muss den Hauptsatz durch „so ist ein Resultat das (Heil) in dieser Welt“ wiedergeben. Wenn man ferner das Wort *ilokacasa* nur richtig erklärt, so kann es auch nicht zweifelhaft sein, dass *āradho* entweder, wie Senart meint, für *āradho* oder mit dem in unseren Inschriften häufigen *lingaryatyaya* für *āraddham* steht. *Ilokacasa* ist allerdings ein Genetiv. Man darf aber nicht mit Senart *ilokasa ca* corrigiren. Sondern *ilokacasa* ist lautlich der beinahe regelrechte Vertreter von einem Sanskrit *iluloka*.

tyanya. Dieses Wort ist nach Analogie von *ihutya* und ähnlichen Wörtern gebildet, und wenn es auch im Sanskrit nicht vorkommt, doch für das Prakrit ganz zulässig, da das Suffix die Sphäre seiner gewöhnlichen Functionen nicht überschreitet. Auch in dem Sanskrit der Chaulukya Inschriften kommen ähnliche Bildungen vor, z. B. *Salakhanapuretya-śrī-Analeśvara-śrī-Salakhanāśvaradevayoh* „den beiden Göttern *Analeśvara* und *Salakhanāśvara* die sich in *Salakhanapura* befinden“ (Indian Antiquary VI, p. 204, Z. 2). Dieselben sind ohne Zweifel auf den Einfluss des modernen Gujarati, welches bei solchen Wendungen *Salakhanaparamāyand* (Nom. pl. eines vom Locutiv abgeleiteten Adjectivs) zurückzuführen. Seiner Bedeutung nach ist *dhokan* genau dasselbe wie *hūlalokikya*.

Die Form *paśavati*, endlich, ist regelrechter Vertreter von *praśacyate*. Vollständig geschrieben würde dieselbe *paśavati* lauten. Das lange *ā* wird, wie stets im Prakrit, vor einem Doppelconsonanten verkürzt.

12. Zwölftes Edict.

A. Gîrnâr Version.

Z. 1. Lies *gharistāni* vā. Ein Strich rechts vom *va* ist ganz deutlich und derselbe ist gerade so wie der bei dem *ni* von *pravarjibhāni* angehängt. Die Form *gharista* ist wie *ghāṭha* (Khals XIII, 37) Vertreter von *grāhe* + *atha*, vergleiche Sanskrit *ratheshtha*. Am Ende der Zeile ist nicht *ne*, sondern *na* zu lesen. Links von *na* finden sich drei Striche, welche sicher nur zufällig sind. Die Silbe ist überschüssig und gewiss nur ein Schreibfehler, welcher dadurch entstand, dass der Schreiber beim Beginn der neuen Zeile vergass, dass er das *na* schon am Ende der ersten gegeben hatte.

Z. 2. Lies *pājā*; das *ā* ist so deutlich wie irgend möglich, der scheinbare e-Strich links von *jā* aber, wie seine Gestalt zeigt, nur durch einen Riss im Felsen entstanden. Das Collotyp zeigt das erste Mal *sārucaṭhi* und das zweite Mal *sāravadhī*. Beide Formen sind aber wohl Schreibfehler.

Z. 3. Lies mit Pischel *parapāsam(agarahā*.

Z. 4. Das Collotyp hat deutlich *tena | tana*, einen Fehler für *tena tena*.

Z. 5. Lies *tathā karonto*, der Ansatz des *ā* hinter *tha* und des e-Striches vor *va* sind noch zu erkennen. Der etwas tief stehende Punkt hinter *va* wird der *Anuvāra* sein. Pischel's Lesung *bāghataram* kann ich nicht bestätigen. Dagegen ist der Endvocal von *sādhā*, dessen *dhā* halb verwischt ist, deutlich.

Z. 7. Lies mit Pischel *kīnti amācamāṇasa* und *sususecam*. Die Lesung des dem letzteren vorhergehenden Wortes ist zweifelhaft, es steht aus wie *śrāṇorun*, mit einem etwas formlosen und falschgestellten e-Striche vor *ṇa*. Man wird mit Pischel *śrānerun* zu corrigiren haben.

Z. 8. Läs [*ye ca*] *tatra* für *tatā*, *prasavā* für *pa^o*, *sar-
vāpāsāpādānaya* für *sara^o* und *bahuk* für *bahukā*.

Z. 9. Läs *apne*.

B. Khalsi Version.

30. [De]vānā piye (p)iyāda(shi)
31. lājā shavā pāshu(p)ā[da]ni (pava)jitā(ni) gahathāni vā pu(j)e^{ti}
dānema (vividha[y]a) ca (pujā)ye n(e) c(a) tathā dāne vā puje
vā devānam piye manati atha k(i)t(a) [?] Ś(a)lava^{vi}lhi śiya
ti [.] Śavapāsa(n)jāma(m) sālava^{vi}lhi (n)ā bahudhā [.] Tasa ca
iya(tp) mule (a) vaca(g)utī [.] kiti [?] ta ap(ā)śam^{ta}d(e) vā puja
palapāsāda^{na}galahā vā
vā tā anagalahā vā no (shū)ya
32. (a)pakala(masi) lah(n)kā vā śiya (tasi) tasi palakanasi [.] Puje-
taviya cu palapā[sham]dā tena tena akālana [.] Heva^{pi}m kalata
atapāsādā b(ā)dhm(m) va^{pi}lhiy(a)ti palapāsādā vā upakaleti [.]
ta apnathā (k)ul(a)t(a) atapasa^{da}dā ca chunati palasādā pī^{pa}
vā apakaleti [.] Ye (hi) kecha (aitapāsa(m)jā) punati
33. palapāsādā vā | galahati | shave (a)tapāśam(m)jāhhatiya vā [.]
(k)h(tū) [?] Atapāśam(m)jā (dīpaye)ma [.] she cu puna tathā |
kalupta | bādhatale | up(a)hanit(i) | atapāsa^{da}pda(sh)i [.] Śama-
vāyeva shadhi [.] kiti [?] Apnamanashā dhamnam | shuneyu
ca | shushushuyu (cā) ti [.] Hevam pī devānam piyashā
icha [.] kiti [?]
34. Śavapāshu(p)ā | ha(h)u(sh)uta vā kayānāgā vā | h(a)veyu ti [.]
E vā (tata tatā) | (pasham)ā | (te)h(v)ata^{vi}ye [.] devāna
piye no tathā | dānam vā | puja vā | manati | atha kiti [?]

Shālav(a)ḍhi śīyā | (shavapā)shapḍa(sī) | bahukā cā [-] Etāya-
 thāya | v(i)yāpata | dhaṇḍamamahāmāta | i(thi)dhīyakhama(hā)-
 mātā | ra(ca)bhūmikyā | aṇe vā ni(kā)ḥya

35. iyaṇ cā etishā | phale | yaṇ atapaśhapḍa(va)ḍhi cā | hoti
 dhaṇḍasa cā (dipana) .

30. देवानां पिबे पियदधि

31. लाजा ववा पापंडानि पवजितानि गहणानि वा पुजेति दा-
 नेन विविधय च पुजाये नो च तथा दाने वा पुजा वा देवानं
 पिबे मनति अथा कित[॥] शालवडि शिया ति[॥] शवपाशंडाने
 शालवडि ना वज्रधा [॥] तश च इयं मुले अ वचगुति [॥] कि-

पलपाशंडगलहा वा
 ति[॥] त अपाशंडे वा पुजा वा ता अनगलहा वा नो शिया

32. अपकलनशि लङ्का वा शिया तशि तशि पकलनशि [॥] पुजेत-
 विद्य च पलपाशंडा तेन तेन अकालन [॥] हेवं कलत अतपाश-
 डा वाढ वडियति पलपाशंडा वा उपकलेति [॥] त अनया क-
 लत अतपासडा च कलति पलशंडा पि वा अपकलेति [॥] ये
 हि केह अतपाशंड पुनाति

33. पलपाशंड वा । गलहति । एवे अतपाशंडभतिया वा किति
 अतपाशंडा दिपयेम ये च पुजा तथा । कलत । वाढतले ।
 उपहति । अतपाशंडपि । [॥] समवायेव पाधु [॥] किति [॥] अन-
 मनया धम्म । पुनेयु चा पुपुषेयु चा ति । [॥] हेवं पि देवानं
 पियया हहा [॥] किति [॥]

34. सवपायंड । बह्वपुता वा कयानागा च । हवेयु ति । ए व
तता तता । पयना । तेहि वतविधे । देवाना पिधे नो तचा ।
दानं वा । पुजा वा । मनति । अथा किति ।। पालवदि
शिया । धवपायंडसि ।। बह्वका चा । एतायाठाये । वियाप-
टा । धम्ममहामाता । इधिधियखमहामाता । वचभुमिक्खा ।
अने वा निकाया
35. इयं च एतिपा । फले । यं अतपायंडवदि चा । होति धम्म
चा दिपना ।

Anmerkungen.

Z. 30. *Devindā* scheint sicher zu sein; in diesen letzten so nachlässig gearbeiteten Zeilen allein ist es wirklich der Fall, dass *ā* öfter für anlautendes *am* eintritt.

Z. 31. *Pej(e)ti*, da sich links von ja nicht weniger als zwei e-Striche finden, so wird man annehmen dürfen, dass einer davon ein ursprüngliches e ist. Lies *vivīdhāye*. No, der *ā*-Strich rechts ist etwas verwischt. Lies *kūti*, es scheint, dass wirklich ein Schreibfehler vorliegt. *Vacagutī, gu* ist beschädigt, aber erkennbar. Für

ta

ta *apākaṃde* lies *atapākaṃde*; der Schreiber scheint aus Versehen das zweite Akshara vorgesetzt, nachher die nöthige Correctur gemacht und schliesslich vergessen zu haben, das überflüssige ta zu entfernen. Lies *puyā palapākaṃdagalāhā eā no śiyā*: die obere Reihe allein gilt, wie Senart mit grossem Scharfsinne herausgefunden hat. Der Beweis für die Richtigkeit seiner Ansicht ist auf dem Abklatsche deutlich geliefert. Denn durch die Buchstaben der unteren Reihe läuft von *eā* bis *eā* ein dicker Strich, welcher anzeigen soll, dass sie nicht gelten. Ich habe dies in der obigen Umschrift durch untergesetzte Puncte angedeutet. Cunningham hat dies nicht bemerkt und die natürlich stark beschädigten Buchstaben der unteren Reihe zum Theil unrichtig gelesen. Auch sind die Buchstaben der oberen Reihe nicht ganz richtig gestellt. *Śhiyā, śhi* ist sehr verwischt, doch das *ś* erkennbar.

Z. 32. *Apakalamasī*, Cunningham's Lesung *apakalamasī* ist möglich, aber der scheinbare Anusvara wohl nur zufällig entstanden. *Lohukā*, die einstige Existenz des u wird durch die starke Verdickung des unteren Theiles von ka erwiesen. *Tasī*, die Lesung *tamsī* ist möglich, aber bei dem Zustande der Inschrift nicht rath-

sam. Lies *pujetariyā*. *Alāḥana* ist wahrscheinlich ein Schreibfehler für *pakalāṇa*. *Vaḥiyati*, *ye* ist nicht wahrscheinlich, da der mittlere Strich des *ya* nur etwas verdickt zu sein scheint. Das über der Linie stehende *pi* ist an eine falsche Stelle gesetzt, man muss *palapaśadā pi cā* lesen. *Upakaleti*, *le* ist ganz deutlich. Lies *tadannathā*, wie in der Gîrnâr Version; das übergesetzte *dā* ist rechts so beschädigt, dass es auch *da* gelesen werden kann. Lies *kalanta*, von *le* und *tī* sehe ich nichts; *la* ist oben auch links etwas beschädigt. *Chanati* ist ganz deutlich, das *le* von *apakaleti* ist stark beschädigt und durch Seitenstriche rechts und links verunstaltet. *Pindī* scheint mir durchaus sicher.

Z. 33. Lies *palapāśhadam*. *She* ist, wie mir scheint, sicher, obschon sich rechts von der Spitze unbestimmte Striche und Punkte finden. *Kalanta* ist ganz deutlich. *Upahantī*, der Strich rechts von *pa* ist zu formlos, als dass er *ā* sein könnte. *Atapāśhadashā*, die zweite Curve des *sha* ist etwas verwischt, aber erkennbar. *Samarāyera*, die Form des Aufsatzes auf dem *ā*-Striche des *cā* zeigt deutlich, dass derselbe zufällig ist. *Aṇṇamanashā*, das anlautende *a* ist so deutlich, wie irgend möglich. *Shunega cā* | *shushushega cā tī*, ist deutlich genug, nur ist das zweite *cā* etwas beschädigt und dadurch einem *cā* nicht unähnlich geworden. Die Lesung *kintī* ist möglich, es finden sich aber zwei grosse Punkte hinter *kī*.

Z. 34. Lies *shavapāśhadā*. *Bahushutā*, die zweite Curve des *sha* ist etwas verwischt, aber erkennbar. Lies *kagānāyama*. *Harega*, der obere Theil des *ha* ist rechts beschädigt, und ein sehr tief sitzender Strich nach rechts irrthümlich von Cunningham für *ā* angesehen; *a* ist ganz deutlich. Die falsche Form *devānā* für *-nam* ist ganz deutlich. *Manati*, hinter *ma* steht allerdings ein Punkt, der mir aber zufällig zu sein scheint, die Spitze des *ta* ist stark beschädigt, aber das *i* noch erkennbar. *Shavapāśhadasi*, *si* ist unten stark beschädigt und einem *tī* nicht unähnlich, doch glaube ich die Curve des Haupttheiles des *sa* zu erkennen, der Haken links ist, wie öfter in diesem Theile der Inschrift geschieht, in einen geraden schräg an die Hauptcurve gehängten Strich verwandelt. Die ursprüngliche Form des Akshara scheint 𑀲 gewesen zu sein. Von dem *yā* von *nīkāyā* sehe ich keine Spur.

Z. 35. *Etishā*, das *i* ist recht deutlich. *Atapāśhadavādhi*, neben *da* findet sich rechts ein formloser Strich, der sicher zufällig ist. Das Ende des Edicts ist nicht durch den gewöhnlichen Halbkreis, sondern durch | angedeutet. Cunningham's irrthümliche Abtheilung, vermöge welcher das Wort *athavashābhisitashā* zu diesem Edicte gezogen wird, ist von Kern (Jour. Asiatique VIIème Serie XX, 103) sehr scharfsinnig erkannt worden. Dieselbe war mir seit 1877 bekannt und in meinem Exemplar des Corp. Inscr. eingetragen und ist auch von Papdit Bhagvatālā Indrājī unabhängig gefunden.

Üebersetzung der Khälsi Version.

Der göttergeliebte König *Prigularsja* ehrt die Mitglieder aller Secten durch Gaben und mancherlei Ehrenbezeugung. Doch hält er nicht so viel von Freigebigkeit und Ehrenbezeugung als wovon? „(Davon) dass ein Wachsen (ihres) Kernes stattfinde“. Das Wachsen des Kernes aller Secten (geschieht) auf mannigfache Weise. Die Wurzel desselben ist aber die Vorsicht im Reden. Wie (ist das zu verstehen?) „Das Hochpreisen der eigenen Secte oder das Schmähnen fremder Secten soll ohne Grund (gar) nicht vorkommen und, (wenn es) aus dem einen oder dem andern Grunde (gerechtfertigt ist), soll es mässig sein. Fremde Secten müssen aber geehrt werden, (wenn dies) aus dem einen oder dem andern Grunde (gerechtfertigt ist)“. Wer also handelt, fördert seine eigene Secte ausserordentlich und thut auch fremden Secten Gutes. Wer anders handelt, schadet seiner eigenen Secte und thut fremden Secten Uebles. Denn wer immer seine eigene Secte für heilig erklärt und alle fremden Secten schmäht gerade aus Ergebenheit gegen die eigene Secte — wie so? (indem er denkt): „Ich will meiner Secte Glanz verleihen“ — der schädigt, indem er so handelt, seine eigene Secte ganz ausserordentlich. Eintracht allein frommt (allen). Wie (ist das zu verstehen?) „Man soll das Gesetz der Andersdenkenden hören und zu hören wünschen“. So (lautet) auch der Wunsch des Göttergeliebten. Wie denn? „Möchten alle Secten vielerlei (Prodigt) hören und reine Lehre haben“. Denjenigen, welche an dieser oder an jener (Lehre) Gefallen finden, soll man sagen: „Der Göttergeliebte hält nicht so viel von Freigebigkeit und Ehrenbezeugung als wovon? „(Davon) dass bei allen Secten ein Wachsen des Kernes stattfinde, und (zwar) ein mächtiges“. Zu diesem Zwecke sind die Gesetzesoberen, die Beamten welche die Frauen beaufsichtigen, die *Vacabhumikyas* und andere Collegien thätig, und die Frucht einer solchen (Handlungsweise) ist dies, dass die eigene Secte (eines Jeden) gefördert wird und das Gesetz in (hellerem) Glanze strahlt.

Anmerkungen.

Auch das zwölfte Edict ist von meinen Vorgängern, Kern und Senart, so glücklich erklärt worden, dass meine Übersetzung nicht viel Neues bieten kann. In einigen wenigen Punkten weiche ich jedoch von Senart ab.

Erstlich lese ich, wie Kern, Girmar Z. 5: *yo hi koci ātapāsamādam pājayati paropāsamādam va gerahati savam ātmabhātiyā*, und entsprechend Khälsi 32—33: *ye hi kecha atapāsamāda punāti palapāshada vā gulahati share atapāshandabhatiyāvā*; übersetze aber, indem ich *savam* und *shave* mit dem vorhergehenden Substantivum verbinde: „Denn jeder, der seine eigene Secte für heilig erklärt, jede fremde Secte aber aus Anhänglichkeit an die eigene schmäht“ etc. Man vermeidet auf diese Weise

- वुडे । शतपहपमाते । तत हते । वज्रतावतके । वा मटे । तता
पका । अधुना लधेषु । कलिग्येषु । तिवे धंमवाये
36. धंमकामता । धंमानुषधि चा । देवानं पियषा ।। ये अधि
अनुषधे । देवानं पियषा । विजिजितु । कलिग्यानि । अविजितं
हि । विजिनमने । एतता । वधे वा । मल्लने वा । अपवहे
वा । जनषा । ये वाड । वेदनियमते । मनुमते चा । देवानं
पियषा । इयं पि च । तता । मनुमततलं । देवानं पियषा ।।
37. सवता वसति वंमना वा सम वा अने पाशंडमिहिवा वा येषु
विहिता पुजा अगमुतपुपुषा मतापित्तपुपुषा मनुषुषा मितशंशु-
तपहायनातिकेषु दाशमटकधि सस्यापटिपति दिडमतिता तेसं
तता होति उपघाते वा वधे वा अभिलतानं वा विनिममने ।।
38. येषं वा पि पंविहितानं पिनेहे अविपहिने एतानं मितशंशुतप-
हायनातिकं वियपने पापुनाति ।। तता ये पि तानमेवा उपघाते
होति ।। पटिभागे चा एषे पव मनुष । मनुमते चा देवानं
पियषा ।। नधि चा ये अनपदे यता नधि हमे निकाया
आनंता येनेष
39. वंझने चा समने चा ।। नधि चा कुवापि जनपदधि यता नधि
मनुषानं । एकतलधि पि । पाषडधि । मो नाम पयादे । ये
अवतके जने । तदा कलिगेषु लधेषु हते च मटे चा । अपवुडे
च । तता पतभागे वा । पहपमाने वा । अज मनुमतेवा दे-
वानं पियषा ।।

Anmerkungen.

Z. 35. Die Silbenabtheilung im ersten Worte ist natürlich falsch und *aphavashābhāsītashā* zu lesen. *Katiggyā*, die Gruppe *gya* ३ ist ganz deutlich und der Punkt des Cunningham zwischen *g* und *y* setzt, nicht vorhanden. Wäre der Punkt aber auch vorhanden, so könnte die Gruppe doch nicht *khyā* gelesen werden, da *kha* auf dem Khalsi Felsen stets unten eine Schleife hat, ३.

Das aussehende *ā* ist ganz deutlich. *Diyadhamāte* sieht beinahe wie *āde* aus; Cunningham's Lesung *ada* ist dadurch veranlasst, dass das folgende Interpunctuationszeichen links in der Mitte durch einen Riss mit *te* verbunden ist. *Pīnashatashuhāse*, *ta* ist durch einen starken aufwärtsgehenden Riss verunstaltet, der Vocal von *de* ist etwas verwischt. *Yetaphā*, das zweite Zeichen ist undeutlich. Es hat mit einem *ta*, dessen mittlerer Theil ausgebrochen ist, die meiste Aehnlichkeit, aber links findet sich noch ein Haken wie von einem *ya* und rechts ein flacher Horizontalstrich. *Aparādhe*, Cunningham's *na* ist durch die vollständige Zerstörung des Interpunctuationszeichens, dessen oberer Theil aus einem grossen unregelmässigen weissen Flecke hervorsieht, entstanden. *Satashuhashamāte*, *ha* ist deutlich, das *e* aber von der sehr verdickten Spitze des *ta* beinahe ganz verächtlingen. *Ātāstake*, die Spitzen der beiden *ta* sind zerstört; die richtige Lesart aber nicht zweifelhaft. *Mate*, *ma* ist klar genug, *te* aber verunstaltet. *Tatā pechā*, die beiden *ta* sind sehr beschädigt, das *ā* aber deutlich; *chā* ist sehr gut zu erkennen, *pa* aber durch Risse rechts beinahe in *tha* verwandelt. *Adhmad*, das *a* ist links zerstört, *dhmad* ganz deutlich. *Katigyesu* ist deutlich. *Dhammarāye*, die Spaten von *vā* ist sehr beschädigt und das *ā* nicht deutlich.

Z. 36. Für *dhammakāmatā* könnte man auch *dhammakammatā* lesen. *She* sieht beinahe wie *je* aus, die ursprüngliche Form scheint *ṛ* gewesen zu sein, wäre das Zeichen *ṛ* (*ja*), so würde der e-Strich in der Mitte sitzen. *Vijimā* ist mit Ausnahme des letzten Akshara, dessen Vocal etwas verwischt ist, ganz deutlich. Lies *aparādhe*. *She bāgha*, *sha* ist ganz unkenntlich, *gha* ist nicht ganz deutlich, obschon es nicht *gh* gelesen werden kann. *Vedanigamāte*, der Punkt hinter *da* steht zu hoch, als dass er ein Anusvara sein könnte, *n* ist deutlich. *Galamate cā*, das *u* ist in einen grossen weissen Fleck ausgeartet. Nach *cā* folgt bloss ein Interpunctuationszeichen und von Cunningham's *bawa* ist keine Spur zu sehen. *Tatā gabammatatālaya tato* ist möglich, aber nicht wahr-scheinlich; man kann auch **talā* für **tālaya* lesen.

Z. 37. Lies *shamañi*. *Ane*, das *e* ist in einen grossen weissen Fleck verwandelt. *[Pu]jā* sieht beinahe wie *ghasā* aus, doch lässt sich aus der Krümmung des oberen Theiles des zweiten Akshara folgern, dass es ein *ja* war, und die Unregelmässigkeit der sehr beschädigten ersten deutet auf ein *pa*; statt des *u* finden sich eine Menge grosser weisser Flecke. *Agabhata*, *agabh* lässt sich mit Sicherheit erkennen, das *u* ist aber nicht deutlich, da die Verticalstriche des *ha* ausserordentlich verdickt sind und nur eine kleine Spitze hervorragt. Lies *māti*⁹ und (mit Senart) *galasshushā*. Von Cunningham's **atikeshu shushā* steht nichts da, nach *nātikeshu* folgt unmittelbar *dāsahatakashi*, dessen *pa* ganz zerstört ist. *Samyāpatipati*, das *su* ist ganz zerstört, das *ya*

unter *ant* ist durch Ausbrechen der inneren Theile zu einem Halbmond geworden. *Dīghabhatitā* ist vollkommen deutlich. *Tesam tatā loti*, der Anusvāra ist zweifelhaft und die nächsten drei Aksharas sehr beschädigt. *Upaghāte*, *a* ist ganz zerstört und *pa* schwer erkennbar. *Vā vinikhamane*, *vi* ist durch einen flachen Riss oben links beschädigt, der Cunningham's *viki* veranlasst hat.

Z. 38. *Yesham vā pi shamvihitānam*, die ersten beiden und das fünfte Akshara sind sehr undeutlich und die Anusvāras keineswegs sicher. *Shinhe*, *ha* ist beschädigt, aber bei sorgfältiger Betrachtung erkennbar, *e* deutlich. *Shahāyamitāya vīnahanē*, die ersten sechs Aksharas sind übel zugerichtet, *vī* ist erkennbar, *ne* kann auch *nam* gewesen sein. *Pāpunātī*, *u* ist deutlich, *i* halb verwischt. *She pi*, *e* ist wahrscheinlicher als *o*. *Upaghāte loti*. *Putibhāge*, die Lesung *pi* ist möglich, doch sitzt der Strich für ein wirkliches *ā* zu tief, *pī* sieht, da die Spitze zerstört ist, wie *to* aus, *ge* ist deutlich. *Shavam* ist sicher, der Anusvāra aber durch einen breiten Strich mit dem folgenden *ma* verbunden, so dass dies wie *me* aussieht. Man kann auch *manā* für *wann* lesen. Es sieht beinahe so aus, als ob noch ein Consonant über dem *ya* gestanden hätte. *Golumate cā* ist sehr beschädigt, aber erkennbar. Die Spitzen der folgenden Aksharas sind so beschädigt, dass es leicht ist falsche *ā*-Striche herauszulesen, in dem zweiten *nathā* ist das dentale *tha* deutlich. Lies *anantā*.

Z. 39. Cunningham's *bamthane* steht nicht da; *ham*, das *nha* gelesen werden muss, ist sicher. *Manushānam* ist sicher. Der letzte Vocal von *ekatalashi* verschwimmt in einem grossen weissen Flecke. *Pīshadoshi*, *da* ist durch einen Riss unten entstellt, so dass es einem *ai* nicht unähnlich ist. *Las(dhe)shu*, *la* ist halb sichtbar, *dhe* durch einen Riss zerstört, *shu* halb sichtbar. *Hate* ist mit Mühe zu erkennen. *Mate cā | apurūthe ca*, ist sehr übel zugerichtet und nur mit grosser Mühe zu reconstruiren; von *a* sind nur die Haken links zu sehen und das Interpunctuationszeichen ist mit dem unteren Theile des *a* durch einen Riss verbunden; so ist Cunningham's *cāpe parūtha* entstanden. Das folgende *cā* ist fast zerstört und das mit den Resten desselben durch Risse verbundene Interpunctuationszeichen hat Cunningham's *ba* veranlasst. *Shatabhāge cā | shahashabhāge*, *shata* ist gerade erkennbar, aber *puta* nicht unähnlich. Die beiden *e*-Striche gehen deutlich anwärts wie in den späteren Inschriften der nachchristlichen Zeit.

Uebersetzung der Khālsi Version.

Als der gottgeliebte König *Priyadarśin* acht Jahre gesalbt war, wurde (das Land) *Kalinga* (von ihm) erobert¹⁾, Hundert und fünfzig tausend Seelen²⁾ wurden von dort³⁾ weggeschleppt, hunderttausend wurden da erschlagen und vielmal ebenso viele starben. Darnach⁴⁾, jetzt nachdem (das Land) *Kalinga* genommen

ist, (hat) bei dem Göttergeliebten ein eifriges Streben ⁶⁾ nach (der Kenntniss des) heiligen Gesetzes (*dharmā*), eine (eifrige) Liebe zu dem heiligen Gesetze und ein (eifriges) Lehren des heiligen Gesetzes (sich eingestellt). Das (ist) die Reue des Göttergeliebten ob der Eroberung des (Landes) *Kalinga*. Denn wenn ein nicht erobertes (Land) erobert wird ⁷⁾, (so findet) dort sowohl ein Morden, als ein Sterben und ein Wegschleppen der Menschen (statt). Das erscheint dem Göttergeliebten schmerzlich und erscheint (ihm) bedauerlich. Folgendes jedoch erscheint dem Göttergeliebten am allerbedauerlichsten. Ueberall wohnen sowohl Brahmanen, als Asceten und auch andere Hausväter (verschiedener) Secten ⁸⁾, bei denen Verehrung (der Götter) ⁹⁾, Gehorsam gegen die Erstgeborenen ¹⁰⁾, Gehorsam gegen die Eltern, Gehorsam gegen die Lehrer, geziemendes Benehmen gegen Freunde, Bekannte, Genossen und Verwandte, gegen Sclaven und Diener und treue Anhänglichkeit geübt wird ¹¹⁾. Dieses betrifft bei solchen (Gelegenheiten) sei es Schädigung, sei es ein gewaltsamer Tod, sei es Trennung von (ihren) Geliebten. Unglück erleiden ferner die Freunde, Bekannten, Genossen und Verwandten derjenigen, (welche selbst) wohl aufgehoben ¹²⁾ (sind), deren Zuneigung (aber) mächtig ist. Da trifft die Schädigung (der Freunde und Verwandten) auch eben diese (selbst unverletzten). Alles dies erscheint in seinen Einzelheiten dem Göttergeliebten [schmerzlich] ¹³⁾ und bedauerlich. Es giebt auch kein Land, wo sich nicht diese zahllosen Gemeinden, in welche diese Brahmanen und Asceten (getheilt sind) finden ¹⁴⁾ und es giebt auch nirgendwo ein Land ¹⁵⁾, wo die Leute nicht an einer der vielen Secten Gefallen finden. So viele Menschen damals bei der Eroberung von *Kalinga* erschlagen, gestorben und weggeschleppt sind, (schon) ein Hundertstel oder ein Tausendstel davon erscheint jetzt dem Göttergeliebten bedauerlich.

Anmerkungen.

1) Der allgemeine Sinn dieser Hälfte des dreizehnten Edicts ist von Senart trotz des schlechten Textes den er vor sich hatte, in meisterhafter Weise klar gestellt. Nachdem nun durch die Veröffentlichung von Kern's scharfsinniger Conjectur auch der richtige Anfang des Documentes bekannt geworden ist, bleibt mir für die Erklärung wenig mehr zu thun übrig, als zu zeigen, dass die Conjecturen meiner Vorgänger zum grossen Theile den Thatfachen entsprechen und einige Einzelheiten zu berichtigen.

Die Thatfachen, welche wir aus diesem Edicto lernen, nämlich, dass Asoka in seinem neunten Regierungsjahre *Kalinga* einnahm, damit seine Laufbahn als Eroberer abschloss und sich hernach dem Missionswesen zuwendete, haben für die Geschichte des Königs grosse Bedeutung. *Kalipyā* ist, wie die Form *kalipyāni* (Z. 36) zeigt, Nom. Pl. des Neutrum, welches, wie in *pāshandāni*, *pam-jitāni* u. s. w. für das Masc. steht.

2) Wie das unten gebrauchte *jama* zeigt, bezieht sich *pāna* hier nicht auf „lebende Wesen“ im allgemeinen, sondern nur auf Menschen.

3) *Yatastaphā* lese ich als ein Wort und betrachte es als eine sehr starke Corruption von *etanahā*, *etanahit*. Im nächsten Satze entspricht *tata* (*hate*) und weiterhin (Z. 36) *etata* (*vadhāṃ eī malana eī aparāhe vā*). Was die Vertretung von *ahā* durch *phā* betrifft, so ist dieselbe durch die Formen *aphe* und *tuphe* (Kori Jaartelling p. 102, Senart, Jour. As. VIII^e Série I, 184 folg.) als möglich erwiesen und schon richtig erklärt. Zu den von Kern und Senart angeführten Beispielen kann man noch *Isaphata* (Dehli V, 5) fügen, welches Senart richtig mit Sanskrit *kamūtha* zusammengestellt hat. Die Zwischenform ist *kamhata* mit der gewöhnlichen Umstellung der Aspiration. Ich muss bemerken, dass ich aus einer brieflichen Mittheilung Kern's ersehe, dass er dieselbe Deutung des Wortes gefunden hat.

4) Die Construction von *tatā pachā* „darnach“, wie Kh. und G. übereinstimmend lesen, ist der in den modernen Prakrits gebräuchlichen, z. B. im Gujarāṭi *tyāre pachā* analog.

5) Den zweiten Theil des Compositums *dhayamavāye* leite ich von der Sanskrit-Wurzel *vi* ab, obschon *vāya* ebenso wenig bisher belegt ist, als das von Senart vorgeschlagene *avāya*, welches auch mit Verlust des Anlants zu *vāya* werden könnte. Es wäre übrigens auch möglich, dass *vāya* für *vāda* stünde, obschon der in der Mahāraṣṭrī und andern Prakrits gewöhnliche Anfall eines mittleren *da* in Aśoka's Inschriften kaum nachzuweisen ist. Das Adjectiv *tive* verlangt ein Wort wie „Last zu“, „Streben“ oder „Forschen nach“.

6) *Vijñamane* ist, wie *vijñāṇa* im vorübergehenden Satze, aus der erweiterten Wurzel *jñ* regelrecht gebildet und, wie Senart erkannt hat, als Nominativus absolutus gebraucht. Ähnliche Constructionen kommen auch in dem älteren Sanskrit mitunter vor und oben XI, 30 findet sich *Se tathā kalapita* in derselben Bedeutung.

7) Ich nehme *pāṣandagikāṭhā* als ein *mudhyamapadabhin* Compositum und erkläre es durch *pāṣandabhaktāḥ grihasthāḥ*. Grammatisch ist Senart's Auffassung, der *pāṣandā* für *pāṣandā* als Nom. Plur. fasst, bei dem häufigen Vorkommen von Nom. Plur. auf *a* nicht unmöglich, aber wegen der Parallelstelle unten nicht wahrscheinlich (siehe Note 14).

8) *Pajā* wird die je nach Secte und Stand verschiedene religiöse Verehrung des Paners, gewisser Götter, des Brahman u. s. w. bezeichnen.

9) *Agabhūta* i. e. *agrabhūta* „erstgeboren“ ist ein Synonym von *agrayanman* und kann sowohl „Leute von höherer Caste“ als

„ältere Geschwister“ bedeuten. Beides passt, aber das erstere am besten, da auch dem heterodoxen Inder die Ehrfurcht vor den höheren Kasten tief im Fleische steckt. Auch schreibt *Asoka* wiederholt die Freigebigkeit und Ehrerbietung (*samyakampatipati*) gegen Brahmanen vor. Senart's Vorschlag unter *apabhuta* „die hohe Ehrigkeit“ zu verstehen scheint mir zu europäisch.

10) *Yesu vihāṭa* könnte auch durch „für welche — vorgeschrieben ist“ bedeuten.

11) *Shamvihāṭanam* i. e. *samyagvihāṭanām* oder *yateśhaye samyag viḥṭanam* | *upāyah kṛitah teshām*. Das *Pot.-Lex.* (धा + वि) führt ein Beispiel des absoluten Gebrauches des synonymen *surāḥṭu* an.

12) Ich bin nicht im Stande für das mit *manu* oder *mama* beginnende Wort eine sichere Herstellung vorzuschlagen, doch ist es klar, dass es ein Synonym von *vedanīyamate* (Z. 36) war. Wahrscheinlich ist ein Wort, welches *kheda* oder *tāpa* bedeutete, verloren gegangen. Falls die Lesung *manu* richtig ist, so könnte dies durch *manga* erklärt werden, welches auch *śoka* bedeutet. Senart's Correctur *savau anagmanai* ist nicht wahrscheinlich, da der Anusvara und das *ma* ganz deutlich sind.

13) *Nikāyā ānaptā* (lies *anaptā*) *yesuśa bahuvāne cā samāne cā* „die zahllosen Gemeinden“, sind höchst wahrscheinlich die verschiedenen Unterabtheilungen in welche sich Brahmanen nach ihrer Abstammung und ihren Schulen und die Asceten nach ihren Doctrinen theilten. Es lässt sich durch die Inschriften nachweisen, dass sehr viele der heutigen Localabtheilungen der Brahmanen, wie Śārisvata, Gauḍa, Deśastha, Nāgara u. s. w. ausserordentlich alt sind, und an dem Alter der Brahmanischen Schulen ist ja kein Zweifel. Ebenso ist die frühe Existenz verschiedener Asceten-Schulen sowohl aus der älteren buddhistischen wie aus der brahmanischen Literatur bekannt (siehe z. B. das Brahmajāla Sūtra, Grimblot Sept Suttas p. X und Vāśiṣṭha XXI, 33). *Yena* ist adverbial, im Sinne von „worin, wodurch“ gebraucht und ein Verb wie „enthalten sind“ oder „eingetheilt sind“ zu ergänzen.

14) *Kuvāpi*, das Senart in *kutāpi* ändern will, ist natürlich beizubehalten, da es der regelrechte Vertreter von *kecāpi* ist. *Janapulasāḥ* sollte eigentlich im Nom. stehen. Der Locativ scheint aber in Folge einer Attraction an *kuvāpi* gebraucht zu sein. Unter den *Ekahandhas* sind die verschiedenen Secten, wie Jainas, Ājivikas, Bauddhas u. s. w. zu verstehen. Die ganze Stelle entspricht dem oben gegebenen, *sarata vasati bahubandā cā samānā cā ane paṇḍitajagithā cā*.

Anzeigen.

*Die sogenannte Theologie des Aristoteles. Aus dem Arabischen
übersetzt und mit Anmerkungen versehen von F. Dieterici.
Leipzig 1883. 8. XVIII u. 224 Seiten.*

Der Textausgabe der sogenannten Theologie des Aristoteles hat Hr. Prof. Dieterici fast unverzüglich die Uebersetzung ins Deutsche folgen lassen. Er hat damit sein neuestes Werk zum Abschluss gebracht und die Kenntnissnahme, Benützung und Verwerthung desselben auch denen ermöglicht, welche, ohne selbst Arabisten zu sein, sich für philosophische Forschungen der Araber interessieren. Ich möchte fast vermuthen, dass den Letzteren das Werk willkommen sein werde, als den eigentlichen Arabisten, die sich bisher, wie bekannt, um die philosophischen Schriften der Araber fast Alle sehr wenig bekümmert haben. Jenen Andern aber, unter denen ich hauptsächlich classische Philologen verstehe, wird dies Werk bei ihren Studien über die alte Philosophie und deren Verbreitung als neu erschlossene Quelle neue Belehrung oder auch weiteren Aufschluss gewähren, mag vielleicht auch zu Verbesserung von Stellen im griechischen Texte — falls ein solcher zu Grunde liegen sollte — beitragen.

Verwendbar für solche Zwecke ist eine Uebersetzung aber nur in dem Falle, dass sie wortgetreu und richtig ist und nicht bloss allgemein und ungeführt den Sinn des Originals wiedergibt. In dieser Beziehung entspricht dieselbe allen berechtigten Anforderungen. Ich habe sie mit dem Texte verglichen und glaube für die Richtigkeit derselben eintreten zu können. Dass es einige schwierige Stellen darin giebt, in denen man vielleicht eine andere Auffassung des Textes vorziehen möchte, will ich nicht bestreiten; aber auch da lässt sich schwerlich behaupten, dass der wiedergegebene Sinn falsch sei und dem Grundtext widerspreche. Ich habe mir nur eine Stelle angemerkt, an der sowohl in der Uebersetzung als auch im arabischen Texte eine Aenderung nothwendig ist. Der Herausgeber hat das Bedenkliche der Stelle auch schon selbst erkannt, indem er das fragliche Textwort in der Uebersetzung selbst vorführt. Es

heisst S. 11, Z. 9: nur nennt dieser den Leib an-sach (Rost) und bezeichnet er damit diese Welt in ihrer Gesamtheit.

Mit der Anmerkung zu dieser Stelle (S. 197, letzte Zeile) wird nichts gewonnen; sie weist nicht nach, dass Empedokles den Leib Rost genannt habe. Es würde auch schon deshalb unmöglich sein, weil nach S. 11, Z. 8, Empedokles mit Platon übereinstimmt; dieser nennt den Leib mit Bezug auf die Seele eine Höhle, also muss jener den Leib ebenso, nur mit etwas anderer Wendung, aufgefasst haben. Die lateinische Uebersetzung (ed. Rom. 1519, Blatt. 4 rect. Zeile 1—2) hat: Sic etiam opinatur Anticles magis adhuc nocens corpus carcerem. Sie ist hier so ungenau wie gewöhnlich. Nach Plotin ist der von Empedokles hier gebrauchte Ausdruck *ἀνσος*, was in der That dem Platonischen entspricht. Das Textwort *الصدى* ist also sicher unrichtig, es muss geändert werden in

الصدى und der Handschriftenkundige wird die Möglichkeit der Verwechslung von *ق* und *ي* am Ende eines Wortes angeben. Dann heisst die Stelle: nur nennt dieser den Leib die Muschel. Wie in der Muschel die Perle eingeschlossen ist, ebenso ist die Seele im Leibe eingekengt, ebenso in der Welt selbst die Creatur und die geistigen Kräfte.

Ausser der Treue hat die Uebersetzung noch einen besonderen Vorzug: sie ist mit Gewandtheit und Geschmack abgefasst und liest sich glatt und gefällig; die Anmerkungen, welche zu schwierigeren Stellen hinzugefügt sind, geben nicht bloss Aufschluss über dieselben, sondern behandeln zugleich auch die hauptsächlichsten philosophischen Ausdrücke der Araber, identificiren dieselben mit denen der Griechen und belegen sie mit classischen Stellen aus Platon und Aristoteles, fixiren auch öfters den Sprachgebrauch durch Parallelstellen aus Proclus. Diese Berücksichtigung der oft vorkommenden und schwierigen philosophischen termini ist mit Dank hervorzuheben und wir freuen uns, dass der Verfasser nach Beendigung seines Textauszuges aus der wichtigen philosophischen Encyclopädie der Lauteren Bräder eine grössere, jene termini umfassende Arbeit, ein philosophisches Lexicon in 4 Sprachen — Arabisch, Griechisch, Lateinisch, Deutsch — mit Belegstellen herauszugeben verheisst. Grade ein solches Werk fehlt; denn die arabische Lexicographie hat das philosophische Gebiet fast ganz ausser Acht gelassen, und demgemäss kehren auch unsere europäischen Lexica, welche (ausser Doxy, der andere Zwecke verfolgt) nach den arabischen Originalwörterbüchern gearbeitet sind, sich an Philosophica gar nicht, obgleich freilich Freytag den Text der Definitiones des Elbergäni recht oft in seinem Lexikon anführt, aber in der Regel, ohne zu dem Verständnisse desselben das Geringste beizutragen. Die Anmerkungen, auch bloss als Vorstudien dazu angesehen, zeigen, dass er der Aufgabe gewachsen ist: sie zeigen aber ausserdem, dass er auch nach anderen Seiten hin, auf dem ganzen Gebiete, gründlich Bescheid weiss.

Er zeigt dies schon, von vornherein, in der gehaltreichen Vorrede, in der er den Entwicklungsgang der arabischen Philosophie in Kürze kennzeichnet. Als Resultat seiner Forschung stellt er die Sätze auf: dass die Araber erst durch die Neoplatoniker, hauptsächlich Plotin und Porphyrius, den Aristoteles kennen gelernt haben; dass die philosophischen Studien im Orient während des 8. bis 10. Jhdts. auf Plotins Lehren begründet, während der reine Aristotelismus erst im 11. Jhdht. bei den Arabern in Spanien zur Geltung kommt; endlich dass die vorliegende Theologie, das dem Aristoteles untergeschobene Werk, von speciell plotinischer Färbung sei. Er präcisirt den Satz dahin, dass wir, den Enneaden Plotins gegenüber, hier eine knappe, klare, in Fragen und Antworten geregelte Lösung der schwierigsten Probleme der späteren griechischen Philosophie haben, für deren Verfasser er den Porphyrius halten möchte. Dass der Grund, auf welchem das Werk steht, Plotinisch sei, hat Diesterici erkannt und sein Verdienst ist es, dies festzustellen zu haben. Hätte er, unter eingehender Berücksichtigung des Plotinischen Werkes, dies Thema ausführlicher behandelt, wofür wir grade ihn besonders dankbar gewesen sein würden, so wäre er wahrscheinlich zu einem anderen Ergebnis gelangt als Rose, der in seiner Anzeige des Werkes in der Deutschen Literaturzeitung 1883 No. 24 behauptet, dass diese Theologie nur als hie und da herausgerissene Stellen der Enneaden anzusehen seien. Dies zu erweisen dürfte doch wohl schwer halten; alsdann müsste sich der arabische Worttext mit dem des Plotin an diejenigen Stellen decken, welche über denselben Gegenstand handeln, und das ist — so weit meine Kenntniss darin reicht — doch nur selten der Fall.

Die Sache kann sich auch anders verhalten. Wer diese Theologie durchliest, wird darin ein zusammenhängendes Ganzes, eine systematische Behandlung des Gegenstandes, eine im Ganzen gleichmässige Darstellung der Emanationslehre — um sie in Kürze so zu nennen — finden. Also ein System, keine Bruchstücke, keine Fetzen und Lappen! Plotinische Ideen, aber nicht dem Werke Plotins unmittelbar entnommen. Also vielleicht ein Auszug daraus? Schwerlich! Derselbe würde sich nur auf die 4. und 5. Enneade beziehen können, wäre dann aber mit dem zu Grunde liegenden Texte des Plotin, Einiges benutzend, das Meiste bei Seite lassend, völlig Anderes hineinziehend, so verfahren, dass das Werk nicht mehr ein Auszug, sondern freie Bearbeitung zu nennen sein würde. Und ein eigenes Werk, das reichlich so gut Psychologie als Theologie hätte genannt werden können, liegt hier vor, selbständig der Form nach und abhängig dennoch von den Lehren Plotins, an einigen wenigen Stellen selbst bis auf den Ausdruck. Von wem anders könnte ein solches Werk herrühren, als von einem Schüler Plotins, von wem eher und wahrscheinlicher als von Porphyrius, dem begeisterten Anhänger seines Lehrers und Meisters, dem redengewandten, schriftkundigen und schreiblustigen Denker? Es ist nicht schwer sich vor-

zustellen, dass er gerade das Gebiet der Seelenlehre in einer Reihe von Vorträgen abgehandelt habe, die er dann, gewissermassen in einem Leitfaden, als besonderes Werk herausgegeben hätte. Dann ist der an der Spitze stehende Ausdruck „commentirt von Porphyrius“ ganz berechtigt: zu Grunde liegen die Ideen und die Lehre Plotins, die Wortfassung aber, die Erläuterungen und die Erweiterungen und Zusätze sind Werk des Schülers. So konnte er aus den Enneaden Ausdrücke und Stellen wörtlich entnehmen, aber er brauchte es nicht; er konnte die darin enthaltene Vision benutzen und that es: damit wird sein Werk aber nicht zu einem Werke Plotins.

Grade Porphyrius, der fleissige Gelehrte und Schriftsteller, war bei seinen angesehnten Studien besonders geeignet, dem christlichen Neoplatenismus, wie er bei Origenes zum Ausdruck kommt, entgegen zu treten. Betrachtet dieser Christ die Welt nur als Gegensatz gegen das Geistige, so überbrückt jener Heide, eben als Schüler Plotins, die Kluft zwischen Geist und Welt durch die Physis. Er entwickelt in seiner Theologie, ohne sich auf Christus und dessen Bedeutung einzulassen, das Hervorgehen der Vielheit „Welt“ aus der Einheit „Gott“ und zeigt die Entstehung des Alls als eine aus der geistigen Dynamis „Gott Geist Seele“ hervorgehende Energie, ganz im Aristotelischen Sinne.

Das griechische Original ist verloren gegangen, aber durch die Uebersetzung des Abd elmalik ben 'abdallah nā'ima elhimajri ins Arabische der Nachwelt erhalten. Er war freilich Syrer und hat, wie in dem *Tarikh elhokamā* (Cod. Berol. Peterm. II 738. Cod. Paris. Suppl. 672) öfters gesagt ist, ins Syrische übersetzt, z. B. auch ein Werk des Aristoteles, *Sophistica* betitelt. Etwas Arabisch hat er aber auch verstanden — wie aus dem angeführten Werke gleichfalls ersichtlich — und so können wir denn auch die an der Spitze des Werkes stehende Angabe, er habe dasselbe ins Arabische übersetzt, ohne Bedenken hinnehmen. Aber ganz correct wird er als Ausländer seine Sache wohl nicht gemacht haben und sollte Ahmed, ein Sohn des Khalifen Elmo'ta'īm billāh, durch dies Werk zu philosophischen Studien angeleitet werden, mussten etwaige sprachliche Unrichtigkeiten darin beseitigt werden. Dies Geschäft besorgte Alkindi, der, auf philosophischem Gebiet überhaupt gut beschlagen, sich speciell mit Aristoteles viel beschäftigt hatte. Verschiedenes seiner Schriften hatte er commentirt, so auch die schon erwähnten *Sophistica*; auch hatte er einen Auszug aus der *Poetik* desselben gemacht: im Auftrag des Khalifen, dürfen wir annehmen, unterzog er denn auch die Uebersetzung der *Theologie* der Durchsicht und der Ausbesserung. Allerdings lesen wir in Cod. Peterm. II 738, fol. 16 h., wo unter den Werken des Aristoteles die *Theologie* (التيهية) aufgeführt wird — nebenbei bemerkt, der einzigen Stelle, an der ich das Werk citirt gefunden habe —, dass Elkindi dieselbe

commentirt habe (تفسير); es wird das aber wohl nur ein ungenauer Ausdruck sein und nichts anderes bedeuten sollen, als was hier in unserer Schrift mit „bessern, corrigiren“ bezeichnet ist. Wobei denn eingeräumt werden muss, dass seine oben erwähnten „commentirenden“ Schriften in Bezug auf andere Werke des Aristoteles vielleicht auch nur solche Correctur-Werke gewesen sind.

Möge der Herausgeber und Uebersetzer für die grosse Mühe, die er diesem schwierigen Werke gewidmet hat, sich entschädigt finden in dem Bewusstsein, dass er auch durch diese neue Arbeit der arabischen Wissenschaft einen bleibenden Dienst erwiesen. Für welchen ihm die Nachwelt hoffentlich noch mehr Dank wissen wird als die Zeitgenossen.

Greifswald.

W. Ahlwardt.

Les dialectes néo-araméens de Salamas. Textes sur l'état actuel de la Perse et contes populaires publiés avec une traduction française par Rubens Duval.
Paris. F. Vieweg. 1883 (XII und 144 und 80 S. Octav).

Dies Werk schliesst sich in höchst erfreulicher Weise an das Socin'sche ¹⁾ an. Duval giebt uns umfangreiche Stücke in den beiden syrischen Dialecten, welche in und bei Salamas, etwas westlich vom Nordende des Urmia-Sees, gesprochen werden. Der Dialect der dortigen Christen, welchem der grössere Theil des Buches gilt, ist allerdings nicht mehr ganz unbekannt; es ist sogar der erste nensyrische, in welchem die Europäer wirkliche Texte erhalten haben, denn die von Roodiger (Z. f. d. K. d. M. II, 85 ff. und am Schluss der ersten Auflage seiner Chrestomathie) gegebenen Proben waren eben aus Salamas, und gleichfalls der 1841 in Rom erschienene Bellarmin'sche Catechismus, mit welchem Roodiger's handschriftlicher Catechismus, den ich bei der Abfassung meiner nensyrischen Grammatik benutzen konnte, vielfach wörtlich übereinstimmt. Aber die regellose und oft ungeschickte Anwendung der syrischen Schrift machte den Gebrauch dieser religiösen Texte zu sprachlichem Zwecke etwas misslich, während sie allerdings nun, wo wir die genaue Darstellung der Laute haben, das von Duval Gebotne oft in erwünschter Weise bestätigen ²⁾.

¹⁾ ZDMG XXXVI, 662 ff.

²⁾ Ähnlich ist es mit der in diesem Jahre (1883) in Mosel erschienenen biblischen Geschichte in einem Fellibi-Dialect im Verhältnis zu Socin's und Guld's (demnächst erscheinenden) Texten. Ich verdanke jenes Buchlein der oft bewährten Zuvorkommenheit Guld's.

Dieser Dialect steht dem von Urmia sehr nahe; ohne Zweifel können sich Christen aus Salamis und Urmia ohne jede Mühe mit einander unterhalten. Der ganze grammatische Bau ist derselbe. Abweichend ist im Wesentlichen nur einiges Lautliche. In Salamis wird *a* vor Doppelconsonanz, mag dieselbe bleiben oder aufgelöst werden, zu *i*; das zeigt sich namentlich beim Verbum, wo es eine deutliche Unterscheidung der Verben 1. und 2. Classe (Paol) ermöglicht¹⁾. Vgl. noch *gliba*, *riba*, *kiké* 32, 17, *ginari*, *rikaci* für resp. *كَلِبَا*, *رَبَا*, *كَكِعَا* „ihre Zähne“, *يَنْبَا*, *يَنْبَا*. Aus *brita* 83, 14 erkennen wir so, dass die neusyrische Form für „Tochter“ aus *brattā* hervorgegangen ist; dasselbe zeigt uns allerdings auch *brāta* (nicht *brāta*) der Mundarten, welche noch das affricierte *t* besitzen. Dies *brattā* kann freilich gegenüber dem syrischen *ܕܒܬܐ* (*dbtā*, st. est. *ܕܒܬܐ*) nur als eine Umformung nach Analogie von Wörtern wie *ܕܩܢܐ*, *ܕܩܢܐ* u. s. w. angesehen werden.

Wie weit jene Regel Ausnahmen erleidet, steht dahin. Die Vocalisation der Quadrilitteren richtet sich auch in dieser Hinsicht nach der der 2. Classe, z. B. *himānūmah* „wir reden“. Durch consonantische Einflüsse wird dies *i* allerdings zuweilen in verschiedener Weise zu *ū*, *ō*, *e* getrübt²⁾. — Im Infinitiv der 2. Classe und der Quadrilitteren ändert sich die Form *ܦܥܡܐ*, *ܦܥܡܐ* in *ܦܥܡܐ*, *ܦܥܡܐ* ab³⁾. vgl. *huyyire* 17, 13 „helfen“, *furigi* 29, 1 „bereiten“, *muštiri* 15, 21 „tränken“, *enūūhi* 17, 16 „finden“ u. s. w. — Der Unterschied des trüberen *i*, das dem *e* näher kommt und gelegentlich damit wechselt, und des ganz spitzen *i* muss ziemlich scharf in die Ohren fallen, da ihre Bezeichnung bei Duval fast durchweg der Etymologie entspricht: denn *i* steht fast regelmässig für *ܝ*, *i* für *ܝ*. Für *ai* und das eben erst daraus entstandene *ܝ* tritt aber *ē* ein, d. h. ein Laut ähnlich dem *ae* (*fai*, *faimai*). So *hāri* = *ܚܪܝ*, *rippē* = *ܪܦܝܐ* gegenüber *harc* oder *hāri* = *ܚܪܝ*, *māte* = *ܡܬܐ* u. s. w.

In Urmia und Salamis wird das reine *i* (*i*) im Auslaut mit einem Hauch versehen, welcher ganz wie deutsches *eh* in *ich* klingt (Duval's *h*). Derselbe Anhang tritt aber an letzterem Ort auch an den durch Anfall eines Consonanten entstandenen Diphthong *āi*,

1) Neusyrr. Gramm. S. 216.

2) Ich behalte Duval's Transcription bei, nur setze ich *ū* für sein *u*, *u* für *ou*, ferner *ā* und *ō* für *a*, *e*.

3) Gramm. S. 214. 258.

z. B. *gûk* ¹⁾ „Male“ 11, 21 = **جوك** (Pl. von **جوك**); *intcrvâk* „Orter“ = **جوتك**; *nâvâk* = **جندك** „Quellen“ 17, 17; *hâk* = **جدا** und **جبر** u. s. w. — Noch viel auffallender ist die Anhängung eines harten *ch* (*h*) oder *gh* (*g*) an *ê* ²⁾. So im Auslaut für *o* resp. *u* **gh**: *êgh* neben häufigerem *êu* „irgend“ (kurdisch **جو**); *êrêgh* „Heer“ 65, 16 = **جوردو**; *pâvêgh* „bleibet“ 5, 5 = **جعمو**; *mhvêgh* „bringt“ 87, 15 (von **جويدا**); *hêvêgh* = **جودو** 79, 2; *êhtêgh* „ist“ 79, 2 neben *êhtu* 40, 17 „ist“ u. s. w. Im Inlaut: *pîgrêgh* „Berg“; *gavîgrêgh* „schwer“; *gavîglêgh* „leicht“; *nîgrêgh* „Fisch“ 12, 6; *kahvêghêgh* „Pferde“ = **جودو**; *tâhtêgh* „Maulbeerbäume“ 14, 9 = **جوتك**; *hâbêghêgh* „Apfel“ 14, 7; *zavêgh* „Goldstück“; *magêgh* „Syter“ (Pl.) u. s. w. Führt bei Auflösung eines *ê* (*u*): *avêgh* = **جود** 7, 19, 18, 14, 42, 21 und *avêgh* 63, 8 = **جود** ³⁾; *hâvêgh* = **جود** 8, 7; *hêghêgh* „gab“ 83, 5 = **جود**; *pâvêgh* „ist ihm werth“ 78, 1 = **جود** u. s. w.; *ktâhtêgh* „Schrift“ 59, 4 = **جود**; *tâghêgh* „Häcksel“ 152, 16 = **جود**; *gâghêgh* „Quacke“ 8, 20 = **جود** ⁴⁾ u. s. w. In manchen dieser Fälle würde man in Urmia *uî* oder *û* sprechen. So nun auch nach *ê* aus *au* **ج**: *tyêghêgh* „ist sitzen“ 10, 3 = **جود** (Gramm. S. 229); *ktêghêgh* „Schreiben“ 44, 5; *gêghêgh* „das Geben von“ 44, 11 = **جود**; *hrêghêgh* „die Zerstörung von“ 55, 19 = **جود**. Unter welchen Bedingungen dies *h*, *g* nöthig oder erlaubt ist, lässt sich mit dem vorliegenden Material noch nicht ausmachen.

Die Verschleifung von Consonanten zwischen 2 Vocalen geht in Salmas weiter als in Urmia. So nur *êgh* für die Pluralendung

1) Das Stillchekken unter *g* und *k* bezeichnet eine Modifikation.

2) Givârgêgh Heermâ hat mir gesagt, dass diese Erscheinung den Leuten nördlich von Urmia bis Salmas gemein sein. — Auch aus den richtigen Texten können sich viele Beispiele anführen.

3) Plural *avêghêgh* 63, 10. Das *u* der Singularformen hat hier das *u* der ersten Silbe hervorgehoben wie in *farêgh* u. s. w.

4) Die überlieferte Vocalisation der Glossare ist für das alygische Wort **جود** (*dygavêgh*).

𐤊𐤍 (ursprünglich 𐤊𐤍); ferner mit „Dorf“ = 𐤊𐤍, pl. „Oberfläche“ 25, 17; *plā* „Ihre Oberfläche“ 29, 15 aus 𐤊𐤍 u. s. w. — *grā* = 𐤊𐤍 41, 17, 18; *quird* = 𐤊𐤍 71, 20; *zō* „sien“ 72, 7 = 𐤊𐤍; *lā* = 𐤊𐤍 31, 16; *alā*, seltener noch *alāhā* 52, 19 = 𐤊𐤍; *grā* „Sünde“ 𐤊𐤍 im St. emph. u. s. w. — *bīya* „Haus“ = 𐤊𐤍 (pl. *lōti* = 𐤊𐤍 mit 𐤀) — *malāva* = 𐤊𐤍 und so andre mit 𐤀. In *naṣṭarāva* „Nestorianismus“ 15, 16 = 𐤊𐤍 und *gīva* „Bettelei“ 38, 1. 81, 7 = 𐤊𐤍 ist *āyā*, *āyivā* weiter zu blossen *āva* zusammengeschmolzen, und dies *āva* erscheint als selbstständiges Abstractsuffix in *salāva* „Zeugnis“ 80, 9, 84, 5, 12, gleichsam 𐤊𐤍 für 𐤊𐤍. Dies 𐤊𐤍, das ich Gram. 149 falsch beurtheile, ist also ganz in Ordnung.

Ein eigenthümlicher Lautwechsel zeigt sich noch beim Verb 𐤍𐤍. Nur wo *ā* in offener Silbe steht, bleibt hier das *t*: *āti*, *āte*, pl. *ātē*, sonst wird das *t* zu *h* d. h., wie gesagt, zu dem Laute des deutschen *ch* in *ich*: also *hēhā*, *hēhā* „kamst“ 5, 15. 7, 3 u. s. w.; *hēhā* „kamen“ 88, 8; *hīya* „gekommen“ 6, 14; *ahya* „kommt“ (l.) 36, 21 und öfter, wofür 5, 9 *āhā*; *ahyāva* „Kommender“ 7, 8; 32, 17. 53, 15; *hīva* „waren gekommen“ 13, 3; *hēhā* „sie ist gekommen“ 80, 3. Dazu noch mit weiterer Umbildung *hīyā* „kommen“ 25, 9, 30, 12, *bīlyā* „im Kommen“ 12, 17. 38, 14 (wo *ā* = *āya*)¹⁾.

André's Behauptung, dass der Dialect der in der Urnis-Ebene wohnenden Juden schwer zu verstehen sei (Socin VIII), wird durch die in diesem Buche mitgetheilten jüdischen Texte aus Salama durchaus bestätigt. Ein Christ und ein Jude aus jenem Ort können sich — das sieht man jetzt —, wenn Jeder seinen Dialect streng festhält, gewiss nur nothdürftig mit einander verständigen. Es giebt keinen stärkeren Beweis dafür, wie sehr in jenen Ländern die Religion die Menschen trennt, auch da, wo zwei Glaubensgenossenschaften ungefähr gleich schwach sind an Zahl und Einfluss und beide unter dem gleichen Druck stehen! Diesen jüdischen Dialect kannten wir allerdings schon aus der von Löwy mitgetheilten Uebersetzung von Gen. 1, 1—2, 3, welche aber so ungeschickt gemacht

1) 𐤊𐤍 für 𐤊𐤍 (mit 𐤀), s. Gram. 8. 22.

2) Die Tauschen sind jetzt wenigstens deutlicher, als da ich Gram. S. 244 schrieb. Ob *h* hier aber wirklich immer der Laut des deutschen *ch* in *ich* ist? noch nach *ā*!

ist ¹⁾, dass sie erst jetzt, in der Beleuchtung der Durva'schen guten Texte, benutzbar wird. Nun zeigt sich dieser Dialect aber auch fast ganz identisch mit dem der Juden von Basch-Kale im türkischen Kurdistan, allerdings nicht allzweit von Salamis, von welchem Dialect uns Löwy gleichfalls eine kurze, aber gar nicht üble, Probe gegeben hat. Von den Besonderheiten, welche den christlichen Dialect in Salamis von dem in Urmia unterscheiden, hat der jüdische gar nichts, aber darum steht er dem letztern noch nicht eben näher. In manchen Einzelheiten ist er etwas alterthümlicher, aber in andern wieder viel moderner. Immerhin hat er mit jenen beiden Mundarten im Gegensatz zu den Fellih-Dialecten, von denen wir ausser ihnen ja allein noch einigermaassen Bescheid wissen, manches Gemeinsame. So ist auch hier das α der Participia und Infinitive überall abgefallen, wo es nicht wurzellaft geworden ist. Affrication kommt nur noch bei γ und δ vor. Das Zahlwort hat keine besondere weiblichen Formen. Das Imperativ von Verben tert. γ nimmt im Plural *mun* an (z. B. *hešimun* ²⁾ „sehet“ 116, 8). Das τ ist gänzlich verloren. Das ist alles wie in der Christensprache der Urmia-Ebene. Kennen wir einst mal die verschiedenen Dialecte des kurdischen Gebirges, so wird sich zeigen, ob sich diese Judensprache einem oder einigen von ihnen näher anschliesst. Zu dem jüdischen Fellih von Zache hat sie keine näheren Beziehungen. Ueberhaupt ist nicht daran zu denken, dass dieser Dialect von Haus aus jüdischen Ursprungs sei: Juden, die einmal unter die nordöstlichen Syrer verschlagen sind, haben vielmehr deren Sprache angenommen und dann in ihrer Abgeschlossenheit eigenthümlich ausgebildet.

Die auffallendste lautliche Besonderheit ist die Verwandlung des affricirten ϵ in l , die sich auch schon in Löwy's Texten zeigt. Wir haben z. B. *višala* „festes Land“ 126, 10 und Gen. 19, 10 = ܝܠܝܠܐ (für ܝܢܝܠܝܠܐ); *spirula* „Schönheit“ 130, 9 = ܝܠܝܠܐ ; *qaribula* „Fremde“ (ܩܪܝܒܐ) und andre Abstracta auf *ula*; *bula* „Haus“ = ܠܝܠܐ (pl. *bâte* = ܠܝܠܐ mit ܠܝ); *mila* „Dorf“ 109, 1, 5, 7 und in der Probe von Basch-Kale; *hilet* „unter“ 112, 9, 17, 140, 5 und in der Probe von B.-K. = ܠܝܠܐ + ܠܝܠܐ + ܠܝܠܐ ; *pehuk* „öffne“ und andre Formen von ܠܝܠܐ ; *hehuk* „schreib“ 102, 6 und andre

1) Z. B. steht der Imperativ darin oft für die Aufforderung in der 3. Person u. s. w.

2) Fellih in alter Weiss *gao*, *egom* = ܝܠܝܠܐ , s. Socin 156, 12. 158, 64. 148 alt. u. s. w.

Formen von **ܐܪܬܐ**; *mōdiāh* „sein Tod“ 117, 19; *mēlen* „ich sterbe“ 126, 3 und danach *mēlli* „starb“ = **ܡܠܝܐ** und andre Formen von **ܐܪܬܐ** u. s. w. *D* wird, so viel ich sehe, von diesem Wechsel nur in *elāre* „Peste“ Gen. 1, 14 = **ܐܪܬܐ**¹⁾ berührt. Sonst läge es allerdings nahe, **ܐ**, **ܐ** als Mittelstufen zwischen **ܐ** und **ܐ** anzusehen. Ausnahmen kommen übrigens vor. **ܐܪܬܐ** „sitzen“ behält z. B. stets *t* (z. B. *ydtēen* „ich sitze“ 112, 9; *itēle* „suss“ 102, 9 wofür öfter *ydtēle*); ebenso **ܐܪܬܐ** „trinken“ (*sōten* „ich trinke“ 113, 14; *sōtēla* „tranken“ 114, 4 u. s. w. In **ܐܪܬܐ** wird *t* stets zu *d*, z. B. *dēla* „kommt“, *idēla* „komm“; zum Theil bildet dies Verb übrigens sehr seltsame Formen, z. B. *adyēle* „kam“ u. s. w. — Im Auslaut scheint *t* zu *l* geworden zu sein in *qēmālel* „erst, früher“ = **ܩܡܐܠܐܠ** oder **ܩܡܐܠܐܠܐ**.

Auch der Vocalismus zeigt viel Absonderliches. Der Vocal *e*, lang und kurz, herrscht sehr vor. Für *ō*, namentlich das aus **ܐܪܬܐ** entstandne, tritt gern *ō* oder auch ein Mischvocal ein, den Duval *ou* (das wäre *ōū*), Löwy *oy* oder *oi* schreibt, der also wohl ähnlich wie deutsches *eu* klingt; vgl. z. B. *ō*, *oi* neben *o* = **ܐܪܬܐ**; *ōli* „thun“ = **ܐܪܬܐ**; *dōget* „hältst“ = **ܐܪܬܐ**; *nāsef* „er selbst“ = **ܐܪܬܐ**; *yōūma*, *yōūna*, *yōūma* = **ܐܪܬܐ**; *gōra*, *goira*, *gōra* = **ܐܪܬܐ** u. s. w. Vgl. *mā fū* „wie?“ 117, 1, 19 und öfter = **ܐܪܬܐ**.

— Das für das gewöhnliche Präteritum in der 1. Classe charakteristische *i*, *ē* wird immer durch andre Vocale ersetzt: *qāmle*, *qāmle* „stand“ = **ܐܪܬܐ**; *qālāble*, *qāldble*; fem. *qālēbla* „forderte“; pl. *qālōbla* = **ܐܪܬܐ** u. s. w.; *vōre* „trat ein“ = **ܐܪܬܐ** u. s. w.

Diese Entstellung ist dadurch erleichtert, dass die 2. Verbalclasse mit ihrem weniger deutlichen Vocalismus überhaupt, bis auf Reste des Infinitivs, in die erste übergegangen ist; vgl. Formen wie *iqdūr* „sende“ 136, 3; *sedēerre* „sandte“ von **ܐܪܬܐ**; *beqēre*¹⁾ „ich fragte“ 136, 18 von **ܐܪܬܐ**; *meqēyēla* „wie brachte heraus“ 126, 10 von **ܐܪܬܐ** u. s. w. — Eingehüllt ist, wie es scheint, auch das durch vorgesetztes *qam* (*kin*) gebildete Präteritum und das mit

1) Gramm. 143, Z. 6.

2) *q* mit einem Strichlein darunter klingt ähnlich wie *g*.

dem Infinitiv gebildete Präsen. — Dass gewisse Verba wie פָּרַח , נָחַח auch in diesem Dialect sehr eigenthümliche Formen zeigen, versteht sich fast von selbst.

Die weibliche Plural-Endung wird durch die männliche ersetzt: *apšaye* „Rosinen“ 115, 17 = פִּיִּיִּי von פִּי ; *mašave* „Pferde“ = מִשָּׁוִיִּי ; *berumšave* „ihre (f. sg.) Söhne“ 98, 14 = בְּרִמְשָׁוִיִּי (bei den Christen in Urmia und Salamis wäre es *brumwā(t)ə*); *garwāde* „Knochen“ 124, 12 = גַּרְמָאִי ; *yōmšave* „Tage“ = יָמִיִּי . Aber das zum Singular gewordene פִּיִּי vollzieht den oben besprochenen Wandel und bildet nun einen neuen Plural: *teš škaliget* „zwei Hoden von“ 141, 20 = *škalē ed* (oder *škalige ed*). — Eine auffallende Form zeigt לִוְיִי , nämlich *lleha*, *ellia*, bei Löwy *ellal*.

Von neueren Analogiebildungen ist bemerkenswerth *šere* „sind nicht“ 116, 8 (mit Suffix *a* = פִּי aus *šere* = פִּיִּי בְּלִי) und *šen* „bin“, *šet* „ist“, *šetun* „sind“²⁾ nach *šə*, *šə*, *šə* „ist“, „sind“, d. i. פִּיִּי בְּלִי , פִּיִּי בְּלִי , פִּיִּי בְּלִי . Zwar könnte man bei jenen Formen an die Verwandlung des *t* in *l* denken und sie aus פִּיִּי בְּלִי u. s. w. erklären wollen, aber dann müsste man sie ganz von der auch in den andern Dialecten, also schon ursprünglich, mit *l* gebildeten Formen der 3. Person trennen, und überdies behält *š*, wie das gleichbedeutende *šen*³⁾, den Dental.

Höchst auffällig sind die Possessiv-Suffixa der 3. Pers. sg. nämlich m. *er*, *ef* f. *or*, *af* (pl. *a*); nur mit der Präp. בְּ wird auch hier das Ursprüngliche bewahrt: es heisst da *le*, *la*, *lu* (fast wie in Urmia *li*, *la*, *lu*) d. i. פִּיִּי , פִּיִּי , פִּיִּי . Zu den Formen von Urmia und Salamis m. *ə*, f. *ə* (pl. *ae*) gehört dies *er*, *or* sicher nicht. Von den einigermaßen bekannten Dialecten stimmt in diesem einzigen Falle das jüdische Fellibi speciell zu unserer Mundart, indem es mit denselben Vocalen m. *e*, f. *a*, pl. *a* (und *ohun*) aufweist. Es hat sein grosses Bedenken, das *e* oder *f* direct aus

1) Wenn das Wort in Urmia vorkommt, kann es kaum anders lauten.

2) Die 1. Pers. pl. kommt zufällig nicht vor.

3) Das Anhängsel, das sich auch in andern Dialecten findet (*šten*, *šen*, *šim*), ist ganz räthselhaft.

dem α von α_1 , α_2 entstehen zu lassen, aber, wie dem auch sei, auf keinen Fall darf man hier etwa Reflexe uralter, im Aramäischen längst verschollener Formen (wie α -) suchen wollen. — Von den Pronomina, die noch manches Interessante bieten, hebe ich *dihun* „ihr“ hervor, das schwerlich aus *dihun* der Nachbardialecte entstanden, sondern wahrscheinlich eine neue Pluralbildung ist, indem an *at* „du“ das Suffix der 2. Pl. gehängt wird; das wäre ganz wie im lithiop. *weetomä*, *weetän* „sie“ aus *weetä* + *ömä*, *än*.

Statt des bei den dortigen Christen als Dativpräposition üblichen, wahrscheinlich kurdischen ¹⁾, *qä* oder des *tä* der westlichen Dialecte (d. i. wohl einfach das iranische ت ²⁾) wendet man hier

das in diesem Sinn gebräuchlichste iranische Wörtchen بِه , بِ an. Mit Suffixen sagt man *bäi* „mir“, *bä'ah*, f. *bä'ah* „dir“, *bä'en*, *bä'ef* „ihm“, *bä'ar* „ihr“, *bä'an*, *bän* „uns“, doch kommt daneben *bä'anä* „auch mir“ 139, 2 vor d. i. بِه + بِه + بِه . Vor Substantiven durchweg *bä'at* wie *gä'at* = بِه بِه „in“. Ausserdem kommt noch die kurdische Präposition *gal* „mit“ häufig vor (s. Justi, Kurd. Gramm. 168). *Dar duka* ³⁾ „auf der Stelle“ 143, 18 = دَر دُكَا ist vereinzelt ⁴⁾. — Noch stärkeren iranischen Einfluss zeigen die

1) ZDMG. XXXVI. 673 Anm.

2) *Täl* ist dann ت + ل .

3) *qä* ist ein emphatisches, dem ق nahestehendes *d*. Löwy schreibt *taka*.

4) Auch das in andern Dialecten beliebte جَو , جَوو *após* ist wahrscheinlich iranisch und eine junge, kurdische Form des mittelpersischen *kāst* „Seite“. Auf alle Fälle steckt im arabischen عَلَيْكَ *hālikas* „diesseits“ =

عِنْدَ الْكَسْرِ ZDMG. XXXVI. 43, 16 dasselbe Wort. Zu dieser Conjectur der in meiner Grammatik S. 113 ausgesprochenen, ganz unzulässigen Ableitung mag mir erlaubt sein, noch ein paar andre zu geben. بَل „Sohn, Kind“ (f. بَلْ),

Dim. بَلْبَل ist nicht = بَلْبَل (Gramm. 44), denn die Fellbl-Form بَلْبَل (öfter in der biblischen Geschichte) zeigt, dass es arab. عِيَال ist. — بَلْبَل

„wahrlich“ (Gramm. 169) ist sehr aramäisch und gehört zu بَلْبَل , wofür in allen diesen Mundarten بَلْبَل eintritt; das ist ein recht beliebtes Verbum. — بَلْبَل

(Gramm. 194) kommt von تَنْبِير , das in Tör Abdin *toghér* (Pryn-Socii 11, 36) und in Salama *tigbér* wird (Duval 23, 1 und öfter).

Ordinalia *trēmim* „zweiter“ 119, 8; *ša'amim* 95, 10, 119, 10; *arāmim* 119, 13; *hamāmim* 119, 16; das Suffix ist doch gewiss dasselbe wie in den von Justi, Gramm. 135 nach Chodsko angeführten kurdischen *tehoarmim*, *piendjimim* „vierter, fünfter“ und in den persischen *چهارمین*, *پنجمین* (*am* = *am* + *n*). — In sehr weitem Umfange wird das iran. *as* gebraucht, und zwar auch als Relativpronomen.

Geht diese Verwendung iranischer Elemente noch über das hinaus, was wir bei andern Dialecten kennen, so sticht ein unserem eigenthümlicher fremder Bestandtheil noch stärker ab, trotz der ursprünglichen Stammverwandtschaft, nämlich der hebräischen und altjüdisch-aramäischen. Der Erzähler spricht fertig hebräisch und bringt gern ganze hebräische Redensarten an, z. B. *לֵבְךָ שָׁלוֹם* 92, 6; *דְּבַרְךָ סֵל טָלָם* 92, 19; *מִצַּד הַמִּצְרִים* „kurz“ (sehr oft) und so selbst längere Sätze. Es ist daher möglich, dass manche der von ihm angewandten Wörter nicht eigentlich dem Dialect angehören, sondern gelehrte Zugabe sind. Aber wenn neben *atta* „nun“ = *עַתָּה* (häufig) nicht bloss *atta ki* „nun da“ 122, 9, 125, 16 d. i. *as* *עַתָּה*, sondern in derselben Bedeutung auch *atut*, *atut*, *atet* 94, 3, 97, 2, 102, 12, 106, 21, 111, 21 d. i. *as* *עַתָּה* mit regelmässiger Umbildung vorkommt, so scheint daraus doch hervorzugehen, dass dies ein allgemein üblicher Ausdruck ist. Darauf deutet auch *hal attā* „bis jetzt“ 118, 6. Bei einer streng abgeschlossenen, nicht zahlreichen Judenschaft kann ein derartiger gelehrter Einfluss gar nicht befremden. Von hebräischen Wörtern finden wir u. A. *מִצְבֵּה* „Geschichte“ (öfter), *חַסֵּד* „Glück“ 91, 9; *מִצְוָה* „erlaubt“ 92, 5; *יָנֵם* „und auch“ 92, 5, 141, 9; *זֵיכֶן* „Zeichen“ 92, 21; *מִצְבֵּה* „schwanger“ 93, 10; *זֵיכֶן* „Sache“ 96, 17; *אִשְׁרֵי* „wenigleich“ 124, 12 u. s. w. Dass *kamm veldinun* „wie sehr auch“ 93, 17 und öfter hebräisch *עַתָּה עַתָּה* sind, zeigt das Rafo des zweiten *as* (ā). In *magōn*, *magōn* „wie“ dürfen wir vielleicht eine alte Uebersetzung von *چون* (*چون*) sein: *as* *عِنْدَ* *as* *عِنْدَ* 142, 9 „aber“ kann kaum etwas anderes sein als *as* *اَكْمَر*, eine directe Uebersetzung von *עַתָּה*.

Ich könnte noch Manches über Grammatik und Wortschatz des Dialects reden, aber ich fürchte, ich bin meinen Lesern schon zu lang geworden. Viel Seltsames zeigt die Mundart, und wenn sie Jemand gradezu einen „Jargon“ nennen wollte, könnte ich nicht viel dagegen einwenden¹⁾.

1) Mein unvergesslicher Lehrer Benfey warf einmal im Gespräch mit mir — es ist mindestens 20 Jahre her — den Satz hin: „Als Juden haben immer einen Jargon geredet“. Darüber liess sich viel reden. Die stete Annahme

Von den wenigen Sprachproben aus *Targakur* im persischen Kurdistan, welche der Christ aus Salamis gegeben hat (S. 89 f.), gilt dasselbe, was ich ZDMG. XXXVI, 673 gesagt habe. Dialectische Texte sind nur aus dem Munde Solcher, die den Dialect wirklich reden, ganz zuverlässig; es kommt hier ja auf die Richtigkeit bis in's Kleinste an.

Duval's Transcription scheint die Laute sehr gut wiederzugeben¹⁾. Nur die Bezeichnung der Quantität der Vocale ist nicht genau genug. Das Längenzeichen fehlt oft, wo man es durchaus erwartete. Langes *e* kann er gar nicht als solches bezeichnen, da er *ē* für einen der Qualität nach anderen Vocal verwendet. Nicht alle Schwankungen in der Transcription sollen übrigens wohl auch wirkliche Schwankungen in der Aussprache darstellen, obgleich es natürlich auch an solchen nicht fehlt. In der Wahl der Zeichen war unzweckmässig die des *ou* für das einfache *u*; er hätte ebenso gut *eu* für *u* oder *oh* für *ä* setzen können. Die Anwendung der Autographie, die für solche Texte kann zu vermeiden ist, führt leider den Uebelstand mit sich, dass einmal begangene Schreibfehler nur durch eine besondere Liste verbessert werden können. Duval's Verzeichniss ist übrigens nicht ganz vollständig, da sich gelegentlich noch *e* für *ä* findet, ein Accentstrich fehlt u. dgl. m.

Die Texte sind auch inhaltlich von Interesse. Der Christ aus Salamis giebt Schilderungen der jetzigen Zustände Persiens und besonders seiner Heimath, durch die wir zu dem vielen Traurigen, das wir über jene Länder wissen, noch allerlei weiteres Traurige erfahren, und macht Vorschläge zu radicalen Verbesserungen. Er steht geistig weit höher als Audišā. Er hat ernstlich nachgedacht und Manches gelernt, wenn seine Bildung auch natürlich nicht grade sehr tief gehen kann. Sätze wie die: „Der Wohlstand eines Reiches besteht in der Industrie und dem Handel“ 33, 20 (Übersetzung S. 23) zeigen die Zeitungsweisheit des „gebildeten“ Europäers. Dass er von den kirchlichen Zuständen der Nestorianer (im Gegensatz zu seinen Glaubensgenossen, den mit Rom unierten „Chaldäern“) ein sehr düsteres Bild entwirft, hat gewiss seine Berechtigung, mag die Schilderung auch etwas einseitig sein und die Einwirkung der americanischen Missionäre zu sehr ignorieren. Die Verbesserungsvorschläge zeugen von sehr gutem Willen, aber freilich ist kaum

Lage der Juden hat oben auch ihre Sprache in gewissem Sinne einmal beeinflusst. Jedenfalls ist vom Griechisch der LXX und des NT. oder vielmehr von der ihm zu Grunde liegenden wirklichen Sprache der Juden in griechischen Ländern bis zu den heutigen Juedialecten eine lange Reihe von wunderlichen Sprachbildungen. Natürlich ist alles dies zum grans sahl zu verstreuen.

1) Ein Zweifel, den ich wegen des fast gänzllichen Fehlens des *u* (d. i. engl. *u*) hatte, wird wenigstens für den jüdischen Dialect durch Lévy gehoben, da dieser, der doch durch das Englische an die genaue Unterscheidung von *y* und *u* gewöhnt war, auch fast ausnahmslos *y* sowohl für *u* wie für *o* hat.

einer practisch. Sie laufen darauf hinaus, dass Persien, allerdings mit Beibehaltung des Absolutismus, wie er denn als sehr loyaler Unterthan des Königs auftritt¹⁾, den auf das gemeine Beste gerichteten Sinn, die Pflichttreue, Rechthchkeit und Ordnung europäischer Verwaltung annehmen solle. Kann aber der Mohr seine Haut wandeln oder der Parhel seine Flecken? Ist Persien überhaupt im Stande, eine erhebliche Anzahl von Beamten zu stellen, die auch nur ehrlich wären? Nicht einmal den Aufruf an die Menschenfreundlichkeit reicher Europäer zur Errichtung eines Krankenhauses in Persien möchte ich unterstützen. Ein solches könnte wenigstens nur dann segensreich wirken, wenn es unter alleiniger Controlle der Vertretung einer europäischen Grossmacht stünde und von jedem antlichen persischen Einfluss frei bliebe; wäre es von der Regierung abhängig, so würde es nur eine Bereicherungsanstalt für die Beamten. Etwas komisch klingen gradezu die Maassregeln, durch welche der Verfasser das persische Heer in 5 Jahren zu einem unüberwindlichen glaubt machen zu können. Noch seltsamer ist sein Rath, die Kurden ganz aus dem persischen Gebiet zu vertreiben und an ihre Stelle Syrer anzusiedeln. Wenn er meint, ein Syrer nehme es mit 3 Kurden auf (S. 78; Uebers. 51), so ist darauf zu erwiedern, dass von den Einwohnern des inneren Kurdistan manchmal ein Syrer einem Kurden gewachsen sein mag, dass aber die unkriegerischen Acker- und Weinbauern des Niederlandes selbstverständlich nie einem bewaffneten Kurden in's Antlitz blicken werden. Diese wilden Stämme haben ja schon viel mächtigeren Regierungen als der hentigen königlich persischen schwere Mühe und Sorge bereitet. — Trotz alledem macht der Verfasser nicht nur den Eindruck eines sehr ehrenwerthen, sondern auch verständigen Mannes. Dem blendenden Zauber radicaler und unausführbarer Reformgedanken sind ja noch ganz Andere unterlegen!

Die jüdischen Texte bestehen aus zwei Märchen, von denen jedes wieder in mehrere zerfällt. Die Disposition der Erzählungen ist nicht grade vortrefflich; das Ende entspricht nicht immer dem Anfang, und hier und da ist allerlei Verkehrtes; jedoch sind die Geschichten im Einzelnen gut erzählt, und man liest sie, meist Bearbeitungen bekannter Motive, mit Vergnügen.

Die Uebersetzung ist recht wörtlich und höchst zuverlässig. Nur Ausserst selten finde ich Veranlassung zu kleinen Bedenken. So möchte ich 95, 7 f. lieber übersetzen: „Hölle! (= zum Teufel!) 2 Goldstücke hab' ich nun schon ausgegeben“ statt: „j'ai jeté à la gehenne . . .“ (Uebers. 65, 11); vgl. 97, 18, wo Duval das Wort wirklich durch „par l'enfer“ wiedergiebt (Uebers. 66, 21). — Auch die Reichhaltigkeit der sachlichen Anmerkungen verdient alles Lob.

1) Von Sympathie mit Russland, die sonst bei den Christen unter muslimischer Herrschaft so verbreitet ist, spürt man bei ihm nichts, offenbar wegen der kirchlichen Verbindung mit Rom.

Um auch in dieser Beziehung wenigstens einen kleinen Beitrag zu geben, bemerke ich, dass sich die Frage „wo ist die Sonne jetzt aufgegangen?“ 117, 18 (Uebers. 76, 14 f.) auf den Glauben bezieht, die Sonne werde am jüngsten Tage im Westen aufgehen. Es ist also so viel wie: „will das jüngste Gericht hereinbrechen? will die Welt zu Grunde gehn?“

Herr Duval hat sich durch das sehr gut ausgestattete Buch ein neues Verdienst um die Kenntnisse des Arabischen erworben und nicht unerheblich zur Beleuchtung morgenländischer Verhältnisse beigetragen.

Strassburg i. E.

Th. Nöldeke.

Ibn Ja'is, Commentar zu Zamachšarî's Mufasssal, auf Kosten der Deutschen morgenländischen Gesellschaft herausgegeben u. s. w. von Dr. G. Jahn. Leipzig, in Commission bei F. A. Brockhaus 1882.

Der erste Band und damit die Hälfte des umfangreichen Werkes von Ibn Ja'is liegt nun vollständig vor und angesichts desselben kann Referent nur wiederholen, was er seiner Zeit in der Jener Literaturzeitung (1878; no. 43, S. 618) gesagt hat, und aufs Neue die vollste Anerkennung aussprechen über die unermüdliche Ausdauer, den gewissenhaften Fleiss und die kritische Genauigkeit, mit Hülfe deren der Herausgeber es verstanden hat, die Drucklegung des wichtigen Buchs, die er muthig auf sich genommen hatte, zu einer Musterausgabe zu gestalten. Die Unzulänglichkeit des in westeuropäischen Bibliotheken vorhandenen handschriftlichen Materials, welche eine Edition sehr gewagt erscheinen liess, hat er durch Benützung von Handschriften in Constantinopel und Cairo, worüber die Vorrede und ZDMG. 30, 125 ff. Auskunft geben, zu ergänzen und seine Arbeit auf eine breite, durchaus solide Basis zu stellen gewusst. Warum bei dem eben berührten Mangel die Gothaer Handschrift nr. 222 (bei Pertsch, Catalog I, 253), die doch schon durch Broch (Vorrede) bekannt war, nicht benützt worden ist, kann Ref. sich schwer erklären, zumal ja die grosse Liberalität der Gothaischen Bibliotheksverwaltung unter allen Fachgenossen rühmlichst bekannt ist und der Zusendung nicht die geringste Schwierigkeit entgegengestanden hätte. Die Handschrift ist allerdings nicht *prima notae*, immerhin aber eine gute, die an gar manchen Stellen das Richtige hat; eine Nachlese für den schon gedruckten Theil und eine Mitbenützung für die Folge wären sehr zu empfehlen. Broch giebt an, welchen Theil sie umfasst: nach unserer Ausgabe beginnt sie S. 47, Z. 10 mit *الالف تَعَالَى بِصَمِيرِ النَح*.

Wie recht unser hochverehrter Altmeister, Herr Geheimrath Fleischer, mit der Bemerkung hat, dass das Studium der arabischen Grammatiker von hinten zu beginnen habe und gerade ein späteres Werk das Verständniss des Sibawaihi erst ermöglichen werde (Jahn's Vorrede S. 7), erkennt man nun, da auch die Ausgabe des Sibawaihi zur Hälfte vorliegt. So lange nicht ein Commentar desselben, am besten Sirafi, gedruckt ist — und das dürfte noch lange auf sich warten lassen, auch im Orient, wo allein die nöthigen Handschriften sich finden — kann Referent, der auch die bisher gedruckten Bogen des zweiten Bandes durch die Güte des Herausgebers kennt, nur bestätigen, dass er Sibawaihi (beziehungswise Alhali), der unter der Ueberfülle noch ungenügend gesichteten Stoffes und mühsamen Ringen nach sachgemäsem Ausdruck an zahlreichen Stellen schwerfällig und geradezu unklar bleibt, nicht verstanden hätte, ohne unsern reichen Commentar zu Hülfe ziehen zu können. Mag nun dieser selbst auch an stilistischen Mängeln kränkeln (mit Herrn Prof. Fleischer bin ich aber der Ansicht, dass der eminente Grammatiker auch correct hat schreiben wollen und deshalb, abgesehen von unheilbaren Anacoluthen, kleine lapsus calami vom Herausgeber nicht nur verbessert werden dürfen, sondern auch sollten), so ist jedenfalls sein Stoff mit meisterhafter Beherrschung so klar dargestellt, dass alle wichtigeren grammatischen Fragen nach den verschiedenen Meinungen behandelt und schliesslich nach Ibn Ja'is eigener Meinung entschieden werden und dass damit ein Commentar vorliegt, der nicht nur zur Erklärung des Zamahart, sondern auch aller ältern Grammatiker bis zu Sibawaihi hinauf fast immer mit Erfolg benutzt werden kann, so lange Specialcommentare noch nicht vorliegen. Jeder, der sich mit diesen Fragen beschäftigt, wird, je länger, je mehr den hohen Werth dieser unerschöpflichen Hilfsquelle anerkennen müssen: die Selbstständigkeit der Meinung, die Ibn Ja'is seinem Text gegenüber vortritt, macht seine Urtheile um so werthvoller.

Ausser dem eigentlich grammatischen Inhalte enthält das Buch namentlich gelegentlich der Sawahid noch eine Fülle zufälliger Bemerkungen, die für die altarabische Poesie angebetet werden müssen. Aus diesem Anlass hat Ref. an ihnen ein besonderes Interesse genommen und auf sie bezogen sich die meisten Bemerkungen, von denen ZDMG. 33, 722 die Rede ist. Diese haben indessen ihre Erledigung gefunden, da sie zum grössten Theil von dem Herrn Herausgeber in seinen *ذيل التصحيحات* aufgenommen worden sind. Nur einigen glaubte er nicht beitreten zu können und sie nebst ein paar nachträglich hinzugekommenen unterbreitet Ref. der Entscheidung seiner Fachgenossen. In einigen Fällen mag schon Zamahart oder Ibn Ja'is selbst ungenau citirt haben. Die Berichtigungen seiner frühern Aufstellungen in ZDMG. 33, 712 erkennt Ref. natürlich vollständig an.

§ 13, Z. 17. Statt ^{مَقْدَم} الثَّلَاثَة lesen Sujuti's Sawahid zum Mugni. (Cod. Weil Kurrāsa 6 und 7) ^{مَقْدَم} الثَّلَاث und erklären ^{وَالْمَقْدَمُ} مصدر ميمي من قدم بمعنى تقدم أى ليس لأحد تقدم ^{إِلَى} العِشْرَةِ وَالْأَلْفَةِ يَعد إيقاع الثَّلَاث إِذ يَها تمام الفَرْقَةِ — S. 14, Z. 11 liest ^{أَصْوَاتِهِم} رَجُلٌ, wie Gauh, u. d. W. رَجُلٌ, ohne die erste Vershälfte zu berücksichtigen. Im Alaubart, Addad ed. Houtsma 49, 1 hat diese, wie TA غَطَطٌ und غَرَطٌ so: ^{فَقَارَ فَرْتَلَهُمُ غَطَطًا جُثْمًا} so: غَرَطٌ und ihr entspricht ^{أَصْوَاتُهَا} bei TA. — S. 37, 9. Wie hier, haben auch die Handschriften Sibawaihi II, 51, 22 مَرَكَبٌ oder مَرَكَبًا; die Richtige steht TA حَبِيبٌ (S. 33, 32), nämlich لَمَرَكَبًا; vgl. auch Lane u. d. W. ^{أَرْزَبٌ}. — S. 35, 15 ist die Selbststärkung ^{عَرَفْتُ} wie bei Ibn Duraid, gen. Handbuch 3., 9 und ^{أَعْلَمْتُ} (شرح أدب الكاتب, Cod. Vindob. fol. 123 v) zu Ibn Kutaiiba's Adab al Kuttāb (oder richtiger al Kuttāb) S. 41, 21 (ed. Kairo 1800) steht, wohl vorzuziehen. ^{أَعْلَمْتُ} & Gauh. — Zu S. 38, 11 ist Herrn Prof. Fleischer's Verbesserung ^{كُنِيَ} ^{أَشَى} aus der siebenten Fortsetzung seiner Beiträge S. 117 Anm. 1 anzunehmen. — S. 49, 7. Ist die Erklärung von Ibn Ja'far richtig, so wäre bei Zamakhšari 4, 16 ^{لَمْ} ^{رَبِحَ} zu schreiben, vgl. Lane u. d. W. 1). — S. 54, 21 ^{لَارَهَا}, wie es die Ausgaben von Slane und Ahlwardt haben, ist richtig, wie folgende Erklärung zeigt, welche dem vortrefflichen, leider nur sehr fragmentarischen Commentar zum Diwān des Imrū'ul-kais Cod. Goth. 2223 fol. 29 v (s. Petersen, Catalog IV, 239) entnommen ist: ^{يَقُولُ نَظَرْتُ إِلَى لَارَهَا وَإِنَّمَا يَعْنِي بِغَلْبِهِ لَا بِعَيْنِهِ} ^{وَأَعْلَمًا يَمْتَرِبُ وَهُوَ نَظَرٌ عَدَلٌ يَقُولُ دَيْفٌ أَرَاهَا وَأَعْنَى لَارَهَا نَظَرٌ مُرْتَفَعٌ}

1) ^{رَبِحَ} in der Bedeutung „Affe“ wird auch gebraucht (fehlt bei Dozy), s. ausser Forskāt bei Lane noch Marcel unter singe und Braine, Cours de langues arabe S. 409.

— والعرب تقول يميني ويمينك نظرم ونظران وكذا وكذا نظرا أى قدّر
ما تُدرك العين في الأرض المنفسكة قال العتجل

إذا أجيأت فبصن بالمسيح بعد ثباوى النظم الفسيح

المسيح الغرن يقول بعد ان ينظر فيعدو قدّر ما يدرك بصره وينظر
أيضا فيقطع أيضا مثل ذلك وقال الشماخ

أتيت وقد أتى فجزان دولي وليلي ثون منزلي السديم

لليلي بالغميم صوا نار تلوح فاتها الشعري العبور

وإذا روية القلب ويثرب مدينة (Jahūt 3, 818 und Bekri 699)
— رسول والله معلّم يقول أقرب دارها متى بعيد
wie Sibawaihi II, 49, 15. — S. 36, Z. 1 liest
منحجور, was TA نخم auch als Variante neben dem
Gauhari's unter نخم und لدن erwähnt; nach der Auseinander-
setzung bei TA نخم scheint mir jedoch immer noch
die beste Lesart in diesem Regez-Vers des Gailan ibn Huraiṭ zu
sein. — S. off, Z. 17 fehlt الفعل vor في الامر. — S. 21, Z. 24 1.
النصب, wie Lane unter ظمار. — S. 29, Z. 14. Dass خضم
zu lesen ist, entscheidet weder TA بخخ und وقد, noch Asās al
ḥalāḡa (ed. Kairo) unter بخخ, aber der im Asās unter وقد
angeführte, vorausgehende Vers mit dem Reimworte الذغم. —
S. 29, Z. 24 les mit Gauh. جوو und Hamāsa 714, 22 أطواها
st. أطواها. — S. off und off. Im Muḡni (lithographirte Ausgabe
von Cairo S. 14) geht diesem Vers voraus يَا رَبِّ يَوْمَ لِي لَا أَكَلَلْتُ
und Suḡut's Šawāhid muḡni allahib (Cod. Weil Kurāsa 17, S. 2)
schreiben die Verse dem Abū Tarwān zu nach العيني في الكبرى
(B. H. IV, 82). Suḡut führt aber zugleich mit den Worten أقول

رَأَيْتُ فِي أَمَانِي تَعْلَبُ قَالَ أَبُو الْهَجْتَجِجِ und zwei weitem Versen das auch Ḥamāsa ١٧٣, 17 fl. stehende Regezfragment an, in welchem unser Vers gleichlautend, jedoch مِنْ عَلِيٍّ reimend, vorkommt. — S. ٥٦٩, Z. 5. In diesen Versen des 'Aḳīl ibn 'Ullafa (s. 'Aḡāni XI, 91) verlangt der Reim حَيْصٍ يَيْصٍ, vgl. Ḡauh. حَيْصٍ. — S. ٩٥٢, Z. 16 l. نَبَقَ. — Zu S. ٩٥٨, Z. 4 sei hier gelegentlich bemerkt, dass die richtige Lesart im ersten Halbvers bei Ahlwardt S. ٩٣ أَيْةُ الْغَتِيَانِ النِّجْ ist, wie Marzūḳi zu Mufaddaltjāt XV, 38 und Ḡawalikī zum Adab al Kātib (s. oben) fol. 96* haben. — S. ٩٧١, Z. 10 l. كَلَّا رَقٍّ. — S. ٩٧٨, Z. 23 l. وَخَمْرٍ. — S. ٩٥1, Z. 13 l. الْمَمْدُودِ. — Bei S. ٩٣, Z. 12 fl. möchte ich die Frage aufwerfen, ob nicht, wenn von Wörtern wie اِسْمٍ, اِبْنٍ u. s. w. direct, ohne auf die eigentlichen Radicale zurückzugehen, eine Nisba gebildet wird, dann das الِيف الِوَجَل gleich den übrigen Buchstaben als wirklicher Radical zu behandeln, das heisst mit Hamza zu schreiben ist. Das wäre der Fall, wenn ein mit einem Alif prostheticum beginnendes Nomen als Eigenname gebraucht werden sollte, wie z. B. Sibawaihi im Capitel über die Namen der Suren, Band II, ٢٨, 4 sagt: وَإِذَا أُرِدَتْ أَنْ تَجْعَلَ اقْتَرَبَتْ (Süre 54, 1) اِسْمًا قُطِّعَتْ: الِالِف الِنِّجْ. — Müsste nicht S. ٩٦٩, Z. 8, wie ١١, 3 st. كُنْتُ parallel dem indeterminirten عَاجِزٍ ein كُنْتُ stehen, was Lane I, 2632, offenbar auf diesen Vers gestützt, als Adjectiv anführt? Vgl. TA كُنْتُ. — S. ٩٦٩, Z. 23. Sibawaihi II, 81, I und 85, 11. Wright Grammar ed. 2, I. 182 haben nur اِمْرُئِي, was jedenfalls dem قَيْمِي entspricht. In einer der trefflichen Gothaer Handschriften des Saḥāḥ habe ich allerdings unter مَرَا gefunden: اِبْنُ شَقْتِ اِمْرُئِي mit معا darüber. — S. ٩٧١, Z. 15. Der Name dieses Dichters ist nur bisher nur mit dem اِبْرِيْعِ بْنِ حَبِيْعٍ als مَكْبَرٍ vorgekommen,

wie hier auch der Gothaanus fol. 344* hat. — S. viii, Z. 3 l. *أَبَى* *زَيْد*; vgl. meine Ausgabe der Durra 25, 14 (= ed. Cairo 25, 14 und ed. Constant. 15, 5), wo in der Anm. auch *أَبَى زَيْد* zu corrigiren ist. — S. viii, Z. 16 l. *ضَرْب*. — S. viii, Z. 7 l. *الْمَقْعَل*. — S. viii, Z. 10 l. *مَرْمِيس*. Voraus gehn die Verse des Mihiab ihm Šihab, welche bei Maidani 2, 352 stehn, denn nach TA *جَدَب* und *عَرِيس* folgen auf einander: *مَجْدِيَّة مَرْمِيس* ist nur eine Variante für *عَرِيس*. — S. vii, Z. 9. Nach TA *وَقَب* und Lane I. 1025 wäre *تَرْقِيمَا* die richtige Lesart für diesen Vers des Zijāda ibn Zaid. — S. vii, Z. 3 l. *الْتَلَخَا*. — S. vii, Z. 11 l. *فَعُولَلِي*. — S. vii, Z. 22 und 23 l. *وَالْجَلْبَاب* und *الْجَلْبَاب*. — S. vii, Z. 17. TA schreibt die Aussprache *عَنْدَلَع* vor. — S. vii, Z. 21 l. *صَعَف*. — S. vii, Z. 2 l. *فَدَتِيم*.

Möge der Herausgeber das so weit geförderte Werk rüstig zu Ende führen. Seine Arbeit wird eine Zierde unter den Publicationen der deutschen morgenländischen Gesellschaft und ein rühmliches Zeugniß deutschen Gelehrtenfleisses sein und bleiben.

Heidelberg, 12. Nov. 1883.

H. Thorbecke.

Dattarya Bharat Karyalaya.

Die alte Literatur und Geschichte Indiens bieten dem Forscher ein so grosses, erst in den allgemeinsten Umrissen bekanntes Gebiet für gelehrte Arbeiten, dass er nothgedrungen, wenn auch ungern die neuere Periode von seinem Studium ausschliesst. Haben doch diejenigen Produkte, die unter fremdem Einflusse zustande gekommen sind, weniger Interesse als die unbeeinflussten, die darum der getreue Ausdruck der eignen angeborenen Geistesart sind. Schon die mohamedanische Periode überlässt der Indologie gern andern Forschern, die ausserhalb der Zaunpfeiler der Sanskritisten stehen. Noch mehr, aber mit weniger Recht ist dies der Fall mit der neuesten

Phasen der Entwicklung Indiens unter englischer Herrschaft. Und doch wird gerade das neunzehnte Jahrhundert in der Geschichte Indiens eine hervorragende Bedeutung, sowie für zukünftige Geschichtsschreiber des Landes ein ganz besonderes Interesse haben als die Epoche, in welcher die indische Cultur eine unlösliche Verbindung mit der des Westens einging. Ganz andere Factoren und Kräfte wirken bei diesem Prozesse, als in früheren Zeiten etwa unter mohamedanischer Herrschaft thätig waren. Der höhere Unterricht erschliesst den Gebildeten die Ideenwelt des Abendlandes und lässt den *Pandit*, den Bewahrer und Ueberlieferer der altindischen Cultur, immer mehr in den Hintergrund treten. Wichtiger noch ist die Volksschule, in welcher schon dem Kinde europäische Ideen eingepflanzt werden, und die Presse, welche diese Ideen stets regt erhält. Die im Grossen und Ganzen bewunderungswürdige englische Verwaltung bietet ganz andere Ideale staatlichen Lebens, als die der alten Patriarchenherrslichkeit, welche letztere schon von einigen einheimischen Fürsten verlassen sind. Die neuen Formen und Mittel des Verkehrs wirken zersetzend auf die angestammte sociale Ordnung, sie in neue Bahnen drängend. So vollzieht sich ein Gährungsprozess in dem indischen Leben, von welchem die Tagesliteratur ein beredtes, aber bei der unglaublichen Mittelmässigkeit ihrer Produkte ein für den Beobachter erdrückend langweiliges Zeugnis ablegt. Die lange Dauer des abendländischen Einflusses lässt erwarten, dass das Resultat ein bleibendes sein werde, wenn dieser Einfluss sich nicht nur auf die höheren Kreise beschränkt, sondern auch die breitere Masse des Volkes ergreift.

Waren früher zwei Strömungen zu bemerken, eine conservative, die mit mehr oder weniger Bewusstsein unverzagt am Alten festhielt und dem Neuen einen grossentheils passiven Widerstand entgensetzte, und eine fortschrittliche, die in ähnlicher Weise dem Einflusse der westlichen Cultur sich zugänglich erwies, so hat sich in den letzten Jahrzehnten eine neue Kraft im indischen Volksleben geltend gemacht, die sich gewissermassen vor den Augen des Beobachters entwickelt hat, der indische Patriotismus. Der Rassen Gegensatz und das Bewusstsein, von Fremden, wenn auch noch so gut, regiert zu werden, hat unter der Einwirkung politischer Ereignisse und der ungebundenen Presse eine neue Form und eine greifbarere Gestalt angenommen in dem Bewusstsein von der Einheit Allindiens, von der Solidarität der indischen Interessen, wodurch der Tamile dem Bengalen, der Mahratte dem Bewohner des Fünfstromlandes näher gerückt sind. Zwar bietet die indische Geschichte zahlreiche Beispiele von Local- und Stammespatriotismus, aber keins von dem, was wir indischen Patriotismus nennen könnten.

Das jetzt erst in die Geschichte Indiens eintretende Element dieses Patriotismus hat in allen seinen Vertretern einen Enthusiasmus für das einheimische Wesen erweckt, der wie zu hoffen steht

auf das allgemeine Wohl fördernd wirken wird. Ich will hier auf ein Resultat desselben hinweisen, das nicht nur als für die neue Richtung charakteristisch von Interesse ist, sondern auch für uns nutzbar gemacht werden kann den Datavya Bharat Karyalaya.

Ein Bengale, Namens Protap Chundra Roy, von Schwerm über die Gleichgültigkeit, welche seine Landsleute gegen ihre Literatur und Cultur bei ihrer Bewunderung und Nachahmung des Westens an den Tag legen (arthakari 'ti dhiya balyat prabhriti vaidika-çastralocanai 've 'dricam buddhivibhramçap janayati), ergriffen, hat vor wenigen Jahren eine Gesellschaft gegründet, die sich zur Aufgabe gesetzt hat, das Mahābhārata und Rāmāyana, in das Bengalische übersetzt, gratis an Alle, die darum einkommen, zu vertheilen. Offenbar haben wir es mit einer Nachahmung der englischen Bibelgesellschaften zu thun. Protap Chundra Roy hatte sich aus einem kaufmännischen Geschäfte zurückgezogen und verwandte nach Sicherstellung seiner Person und seiner Familie den Rest seines Vermögens, dazu, das Werk seines Lebens auszuführen. Doch er musste bald die Unterstützung anderer zu gewinnen suchen; er selbst erzählt dies so: arthasaṃgrahārtham ca jīvitam api tucchkṛitva nānādikṣv āgaman. abhimanam api paribhaya dvāri dvāri bhikṣur iva muṣṭibhikṣam akaravam. adhuna 'pi bhikṣhaya 've 'dam ativistirnam dharmyam karma sampadyata. Die Reichen liessen ihn im Stiche, da wandte er sich mit mehr Erfolg an den Mittelstand. tathā 'ham cetasy akaravam, ran na kutrā 'pi kadā 'pi samārabhante kim api sādharāṇahitam karma prāyaçāḥ svasukhanirata bhogavilāsino dhanikā; madhyavittā eva bahuch sūkṛtyasya sādhaḥ drigyanṭe. Der Ertrag seiner Collekten ermöglichten ihm in kurzer Zeit 9000 Exemplare des Mahābhārata und 2000 des Harivaṃṣa zu vertheilen. Zur Zeit ist die vierte Auflage des Mahābhārata, diesmal Text und Uebersetzung, im Drucke, ferner die erste des Rāmāyana sowie eine englische Uebersetzung des Mahābhārata, zu deren Correctur Professor M. Müller seine Hilfe in Aussicht gestellt hat.

Ich habe nun selbst Herrn Protap Chundra Roy um ein Exemplar beider Epen für unsere Paulinische Bibliothek gebeten. Derselbe hat nicht nur meine Bitte in bereitwilligster Weise erfüllt, sondern auch mich um Nennung derjenigen Herrn gebeten, welchen er Exemplare seiner Arbeiten zuschicken solle. Ich glaube nun nicht besser dieser Bitte entsprechen und im Interesse Vieler handeln zu können, als dass ich hier auf die Gelegenheit aufmerksam mache, sei es für Bibliotheken sei es für sich die sonst recht theuern Epen zu acquiriren. Reflectanten mögen sich daher an Protap Chundra Roy, Datavya Bharat Karyalaya, Jorasanko, Calcutta wenden.

Ich füge noch hinzu, dass diese Ausgaben in Octavo leidlich fehlerfrei mit Worttrennung gedruckt sind. Der Text des Rāmāyana scheint der der Bombay Ausgabe und der des Mahābhārata der

der alten Calcuttaer Ausgabe zu sein. Die englische Uebersetzung liess sich gut.

Möge dem unternehmenden Patrioten auch in unserm Lande die wohlverdiente Anerkennung zuthoil werden.

Münster i. W.

H. Jacobi.

Berichtigungen.

Zu **قَمَل** habe ich Pflanzennamen Seite 262 nach einem Excerpte von Abbé Martin folgende Stelle aus Bar Bahlûl abgedruckt: **قَمَلٌ حَرْفِيَّةٌ هِيَ بِفَصْلٍ وَحَرْفٍ قَمَلٌ**. Dans le dialecte de Mossoul on appelle ainsi la menthe. Messih Sahlah a dit etc. Dam bemerkte ich: **قَمَلٌ** fehlt in Cod. Huntington (nach der Berliner Copie) und ist mir sonst nicht vorgekommen*. Bei Durchsicht der Berliner BB.-Handschrift finde ich die Erklärung des Wortes: Fol. 923 steht nämlich unmittelbar vor der mitgetheilten Glosse **قَمَلٌ هِيَ بِفَصْلٍ وَحَرْفٍ قَمَلٌ**, so dass das Wort **قَمَلٌ** den Schluss der Zeile bildet und gerade über dem Worte **قَمَلٌ** der mitgetheilten Glosse steht. Dies Wort ist nun in der römischen Handschrift zu **قَمَلٌ** gezogen und zugleich in **قَمَلٌ** verlesen worden.

Immanuel Löw.

Leider muss die oben S. 286 aus einem Briefe von Prof. Bühler entnommene Mittheilung auf einem Missverständniss beruhen; denn Prof. Bühler ersucht mich, berichtigend zu constatiren, dass das Datum 486 der in Frage stehenden IS. vollkommen deutlich und sicher sei, wie man aus Burgess and Fleet's Ancient Sanskrit and Pali Inscriptions erschen könne.

Ernst Leumann.

Die Seite 492 angekündigte „Nachlese“ kann erst in einem der folgenden Hefte kommen.

Namenregister¹⁾.

Ahlwardt	138	598	Lindner	132	134
*Andres		292	Löbe		451
Aufrecht		545	Löw	469	478
Bacher	140	281	Mayer		460
Bartholomae		292	Müller, D. H.	1	519
*Bartholomae		133	*Müller, Max		285
Bühler	87	253	Nestle		126
Danielsson		20	Nöldeke	525	609
*Dieterici	135	594	Oldenberg		54
*Dural		598	*Pavet de Courteille		460
Erman		440	*Payne Smith		468
Euting		541	Practicus		443
de Harles		250	*Robinson		138
Hillebrandt		521	Robertson Smith		476
*Hillebrandt		132	Roth	109	223
Hultsch		548	Sachau	440	562
Garbe		456	Sodn		188
Geiger		129	Steinschneider		477
Goldschmidt		457	Stielke		425
Goidi		293	Tenfel	113	141
Jacobi		617	*Thomasshek		128
*Jahn		609	Thorbecke		614
Jolly		292	Vambéry		467
Kaufmann		230	Wright		285
*Langer		319	*Zackermann		467
Leumann	291	492			617

Sachregister.

Abū'l-fazl	141	Aristoteles, Die Parva Naturalis	
Abulwalid	281	des hat den Arabern	477
Agoka-Inschriften	87	*Aristoteles, Die sogenannte Theo-	
Aegyptische Starmette, Eine	440	logie des	135
Akhyana, Das altindische	54	Arrian's / <i>Indica</i>	458
Amaravati-Inschriften	548	Avesta, Zur Erklärung des	250
Arabische Dialekt von Mosul und		Avestisch mada-	459
Märdin. Der	188	Bähr	141
Arabisches $\frac{1}{2}$	458	Bonares	282
*Arabische Forschungen	153	Bewichtigungen	222
		*Centralasiatische Studien	128

1) * bezeichnet die Verfasser und Titel der recensirten Schriften.

*Dattaya Bhairav Karyalaya	914	Perian Poetry	138
Draṇa of al-Aḥḥal	284	Prākṛit metra	457
Draṇa of ʿUṣṣir	284	*Renaissance of Sanskrit Literature	28
Epigraphisches	541	Rigveda I. 102	521
Fellib-dialekt, Der neuaram.	293	Sādja Abjaḥḥal	230
Handschrift, Ueber eine Oxford	547	Sabäische Inschriften	319
Handschriftenbibliothek in Be-		*Salmak, Lex. dialectes neo-ara-	
ruce	282	miens de	598
Hebräisches	458	Seelen des Mittelalters im Pa-	
Ben Jaʿlū	609	riemus, Die	225
Ben Tibbā	230	Smithsches Grammatik, Unter-	
Kälak-legenden, Zwei weitere	491	suchungen zur	525
Mahādāshya, Die Einleitung des	20	Sprachistik, Zur orientalischen	425
*Mainy-i-Khard, The Book of	292	Sädarabischen Epigraphik, kri-	
Mādiā	188	tische Beiträge zur	
*Mīrāṣ-Nāmāh	460	Syriacus, Theonurus	469
Mörel	188	Tahmāp, Sāh	112, 451
Nakāṣi of ʿUṣṣir and al-Far-		Tigrīn-Sprichwörter	443
nak	284	*Tosetta	467
*Opfer, Das altindische Neu- und		Ṭeṣṣ, Etymologie von	126, 451
Vollmonds	132	Veda, Lösung eines Räthels im	109
Padyāmyltatanzgig	545	Wachentage, Ursprung der	47
Palmirische ܣܕܝܩܐ ܕܐܠܗܐܝܬܐ	502		
ܣܕܝܩܐ, Der	225		
Parismos	225		



"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book
clean and moving.